EMMA DABIRI

NO ME TOQUES EL PELO

Origen e historia del CABELLO AFRO

Capitán Swing

NO ME TOQUES EL PELO

Origen e historia del CABELLO AFRO

EMMA DABIRI

Traducción de

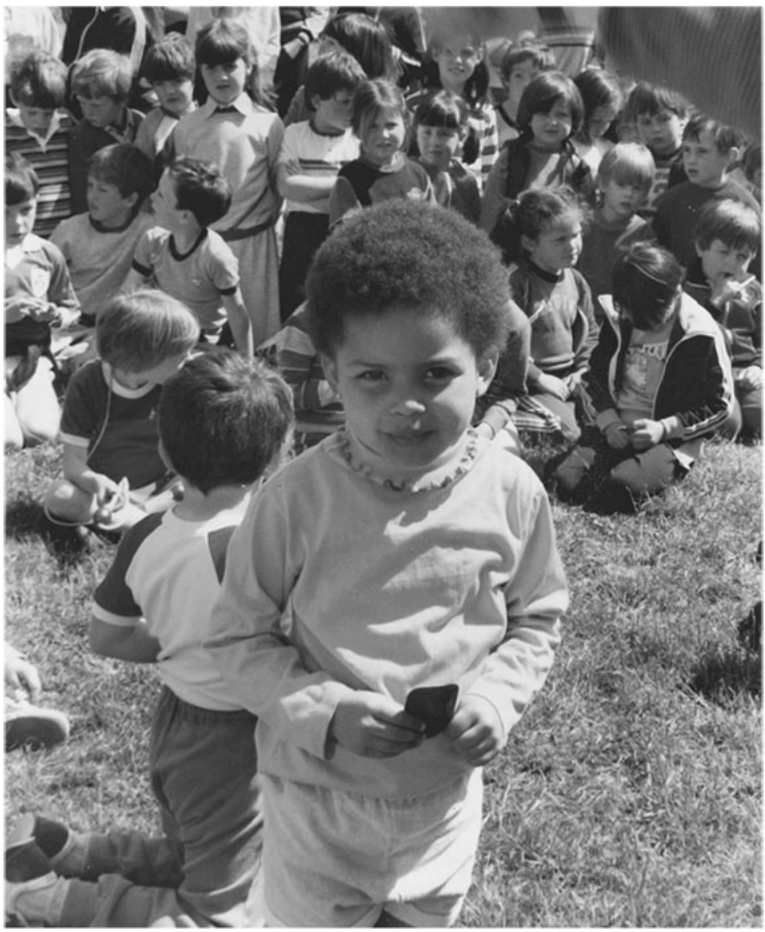
Esther Cruz Santaella

Capitán Swing

NO ME TOQUES EL PELO

Origen e historia del CABELLO AFRO

En honor de toda la brillantez y la belleza negras,
desperdiciadas y subestimadas
pero jamás extinguidas.



01

Solo es pelo

Joven, irlandesa y negra

No sale de mi boca
no sale de la boca de A
que se lo dio a B
que se lo dio a C
que se lo dio a D
que se lo dio a E
que se lo dio a F
que me lo dio a mí.

Pues iba a estar mejor en mi boca
que en la boca de mis ancestros.

Poema de África occidental

El año que me tocaba cumplir los ocho, la ingestión del cuerpo y de la sangre de Cristo se hizo inminente. Tras meses de deliberaciones, por fin los extravagantes vestidos de novia en miniatura habían sido comprados; los encajes, los rasos y los tules colgaban expectantes en los roperos. La promesa candente que rondaba la cabeza de todo el mundo era el dinero de la comunión, que muy sensatamente podía esperarse que llegara a varios cientos de libras, una auténtica fortuna para las zonas marginales del Dublín de la década de 1980. Después de pasar meses esclavizadas con el catecismo, trabajando mucho y preparándose como era de recibo, mis compañeras estaban listas para hacer la Primera Comunión.

Para esta maleante, sin embargo, no había catecismo que valiese. Elegí no

recibir el sacramento. En vez de eso, la contribución de la joven Emma una vez alcanzada la «edad de la razón» fue crear un pequeño panfleto contra la esclavitud muy chulo titulado «Rompe las cadenas». Tenía la extensión de un cuadernillo de deberes y se basaba en la historia de Olaudah Equiano, el abolicionista del siglo XVIII. Recuerdo que en la conclusión intenté vincular el origen de la condiciones en las que vivía por entonces la población negra estadounidense con las brutales experiencias sufridas por los africanos en ese país, y procuré además sugerir soluciones. De ahí el título. Bonito y ligero. Lo típico que se hace de niña.

Si bien no se me elogió especialmente por mis esfuerzos, tampoco se me obligó a unirme al resto de las niñas, y *a posteriori* eso resulta muy revelador, aunque nada sorprendente. Siempre estaba ahí la insistencia en que, a pesar de haber nacido en Irlanda y de tener una madre irlandesa cuyo linaje por parte materna se remontaba a la prehistoria de Irlanda, yo no era irlandesa «de verdad». Solían apartarme del resto y concederme una atención especial. Parecía ser una de las claras favoritas de las monjas, sobre todo de las que habían sido misioneras en África. Recuerdo que, en una ocasión, una monja muy preocupada por mí me pilló en la puerta del *pub* Bird Flanagan, en la zona de Rialto, y me entregó una Medalla Milagrosa porque quería concederle la gracia de la Virgen María a mi cuerpecito moreno. No fue la única vez que me dieron una de esas medallas (¡parecía yo un imán para lo milagroso!). Y recuerdo asimismo ir a visitar a la tía abuela de una amiga, una mujer mayor, también monja; al verme, los ojos llorosos se le enfocaron y le empezaron a brillar. «Viví muchos años en Nigeria», me espetó entonces, antes de proceder a separarme los labios para mirarme los dientes, porque «tu gente tiene una dentadura preciosa». Dado que dicho intercambio, considerablemente íntimo, tuvo lugar antes incluso de que se hicieran las presentaciones más básicas, podría calificarse como mínimo de grosería.

Así que sí: tuve una relación complicada con el mundo en el que vivía. Y creo que el hecho de embarcarme en el proyecto de Equiano se interpretó muy probablemente como el tipo de cosas raras que haría una «extranjera», una «negrita». Porque, claro, ¿qué podía esperarse de «gente como ella»?

Al pensar ahora en Equiano, mi decisión sí que parece radical. No recuerdo exactamente lo que me motivó a hacerlo, pero mi infancia estuvo caracterizada por elecciones e intereses poco usuales, conformada por una intensa sensación de que mi impulso de contar historias negras nacía de una fuente anterior a mi nacimiento: «No sale de mi boca…».

Pese a que pueda sonar peculiar, y a que desde luego a mí misma me

resultaba extraño, sentía de forma intuitiva que mantenía una relación activa con el pasado y con mis ancestros. Era como si el pasado ocupase un primer plano muy especial en mi presente. Por supuesto, me veía incapaz de verbalizar nada de eso, ni siquiera para mí misma, y de haber podido, seguramente habría elegido no hacerlo. Ya me consideraban una niña lo bastante rara; no hacía falta echar más leña al fuego. Solo años después, cuando llegué a la universidad y empecé a estudiar culturas africanas, tomé conciencia de la crucial importancia que tenía la veneración ancestral y supe que los espíritus ancestrales eran invocados de manera intencionada. Soy yoruba por parte de padre. Los yorubas son el grupo étnico más numeroso en el suroeste de Nigeria y uno de los tres más grandes de Nigeria en general, el país más poblado de África. A muchos yorubas los vendieron como esclavos, sobre todo en el siglo XIX. Como resultado de este movimiento relativamente reciente y a gran escala, muchas creencias, prácticas y costumbres yorubas pueden identificarse aún hoy por todo el «Nuevo Mundo». Durante las décadas de 1980 y 1990, se produjo una diáspora yoruba aún más reciente, cuando los nigerianos huyeron del trágico hundimiento de su economía para emigrar a países como Estados Unidos y el Reino Unido.

Una de las consecuencias del colonialismo fue el abandono de muchas creencias yorubas, por eso hasta mi época universitaria no aprendí que los conceptos yorubas tradicionales del tiempo eran cíclicos, ni supe nada sobre la creencia de que el «pasado» no está necesariamente desligado del futuro, sino que en realidad mantiene un diálogo con él.

Descubrí que nombres yorubas como Babatunde («el padre vuelve») y Yetunde («la madre vuelve») son muy comunes debido a la creencia indígena en la transmigración del alma. Esta invocación del pasado, como el concepto filosófico ghanés de *Sankofa* (que nos insta a servirnos del pasado para diseñar un futuro mejor), no limita el progreso ni pone el énfasis en hacer las cosas «a la antigua usanza». Por el contrario, el objetivo es la mejora. La necesidad apremiante de asegurar que lo mío va a estar «mejor en mi boca / que en la boca de mis ancestros». La creencia es que nuestros éxitos son también los éxitos de nuestros antepasados. Por fin pude ubicar mis experiencias en un sistema de creencias en el que adquirían pleno sentido.

El saber occidental que hemos recibido denigra habitualmente la historia africana. Esta actitud la resumió el prestigioso historiador británico Hugh Trevor-Roper en el famoso discurso que ofreció en 1963 ante la Universidad de Sussex, que fue retransmitido por la televisión nacional, publicado en una conocida revista y, más adelante, editado como libro:

> Quizá en el futuro exista alguna historia africana que enseñar. Pero ahora mismo no la hay, o es escasa: solo está la historia de los europeos en África. El resto es casi todo oscuridad, al igual que la historia de la América preeuropea y precolombina. Y la oscuridad no es una materia para la historia.

Visto con un prisma sesgado y eurocéntrico, quizá sea así. Sin embargo, si cambiamos el punto de vista, empezamos a darnos cuenta de que, en palabras del premio nobel nigeriano Wole Soyinka, «la oscuridad que tan alegremente se atribuye al "continente negro" quizá no sea otra cosa que una catarata en los ojos de quien mira».[1]

En lo que respecta a desvanecer esa oscuridad, lo que más me interesa, con diferencia, es saber cómo los pueblos africanos se entendían a sí mismos y cómo entendían sus propias culturas (analizar sus métodos de narrar y de documentar la vida), más que intentar situarlos a través de una perspectiva europea que plantea la universalidad pero que, por naturaleza, es culturalmente específica.

Deberíamos recordar que la comunicación y el aprendizaje en una sociedad de tradición oral no se limitan a la palabra hablada. Los lenguajes complejos no verbales forman parte de ese ámbito. Pensemos por ejemplo en el *batá*, o «tambor parlante», como suele traducirse. El *batá* reproduce los patrones tonales del idioma yoruba: literalmente, habla. ¿Eran también unos analfabetos los colonos británicos, incapaces de descifrar lo que decía ese tambor? ¿O ese término lo aplicamos solo a los pueblos «primitivos»?

El filósofo angloghanés Kwame Anthony Appiah describe los peinados africanos como una «sutil interacción de lo sociológico con lo estético». Como práctica en sí, los peinados tienen mucho que ofrecer y abren excitantes posibilidades que, en el marco de la descolonización, nos permiten entender más sobre el pasado africano con el objetivo de conformar un futuro colectivo mejor.

En cuanto a mis primeros intentos de descolonización, la libertad demostrada con el proyecto de Equiano por desgracia no se repitió. Creo que aquello pudo darse principalmente porque yo me mantenía al margen. Hasta finales de la década de 1990, ser negra e irlandesa en Irlanda equivalía a tener un estatus casi de unicornio.

Salvo porque a todo el mundo le encantan los unicornios.

Durante mucho tiempo, en Irlanda no ha habido una población negra numéricamente significativa. De hecho, en mi infancia y adolescencia éramos muy pocos. Muchas de las personas mestizas que conocía, especialmente las que eran mayores que yo, se habían criado en instituciones. A menudo eran hijos e hijas «ilegítimos» de mujeres irlandesas y estudiantes africanos. Por lo general, en

Irlanda, a las madres solteras se las trataba como a escoria, hablando a las claras. Si a eso se añadía la desgracia de tener un hijo negro, no se podía caer más bajo. Sobre los niños y niñas mestizos que tuvieron la mala fortuna de acabar en los ahora infames internados de Irlanda, un informe remitido al Ministerio de Educación en 1966 decía lo siguiente:

> En varias escuelas se ha visto a niños de color. Su futuro, *especialmente en el caso de las niñas*, supone un problema al que es difícil encontrar una solución satisfactoria. Sus perspectivas de casarse en este país son casi nulas, y su felicidad y bienestar futuros solo pueden garantizarse en un país que cuente con una población multirracial considerable, dado que su acogida por parte de «blancos o negros» no es buena.
>
> El resultado es que la mayoría de estas niñas, al dejar el internado, se marchan a grandes centros urbanos de Gran Bretaña [...]. Quedó bastante patente que las monjas prestan una atención especial a estas desafortunadas criaturas, que con frecuencia resultan *ser de mal carácter y difíciles de controlar*. Los varones de color no plantean el mismo problema. Parece que también reciben una atención especial y que son populares entre los demás niños.[2] [Las cursivas son mías].

Según el alumnado de estas aberrantes instituciones, parece que esa «atención especial» incluía agresiones racistas, que servían para agravar el abuso físico, sexual, emocional y mental al que estaban sometidos muchos de esos niños y niñas. Durante mi época de escolarización, más de veinte años después, estas actitudes no parecían haber cambiado demasiado. Pese a todo, la Irlanda que emerge hoy en el horizonte me resulta casi irreconocible. Ahora existe una población irlandesa negra visible, y, en términos de progreso social, en 2015 nos convertimos en el primer país del mundo en legalizar mediante referéndum el matrimonio entre personas del mismo sexo. Además, en 2018, tras otro referéndum, se derogó la draconiana Octava Enmienda de la Constitución, que criminalizaba el aborto. Esta Irlanda, en apariencia más amable y diversa, está a años luz de la que definió mis pésimos años de escuela, días en los que la más mínima indiscreción (real o, normalmente, imaginada) provocaba un castigo muy desproporcionado respecto al delito. Y, al igual que «nuestro carácter», mi pelo también era «difícil de controlar».

Ya en mis recuerdos más tempranos, mi pelo aparece siempre como un problema que había que manejar. La idea profundamente enraizada de que el pelo de las mujeres negras hay que «manejarlo» funciona como una poderosa metáfora del control social sobre nuestro cuerpo a un nivel tanto micro como

macro. Nuestra autonomía corporal no puede darse por sentada, da igual que hablemos de la servidumbre histórica durante el comercio de esclavos trasatlántico, de la actitud del sistema educativo, de los miles de mujeres negras retenidas actualmente en centros de detención de inmigrantes o del desproporcionado número de mujeres negras que hay en la cárcel (en Estados Unidos, la ratio de mujeres negras encarceladas es cuatro veces superior a la de mujeres blancas). Cuesta que pase un solo mes sin que salte la noticia de otro niño o niña negro al que han expulsado de clase por llevar su pelo natural. El caso ocurrido en el Pretoria High School de Sudáfrica en 2016 fue especialmente impactante, no solo por la violencia del altercado, sino también por su ubicación geográfica. No fue en Gran Bretaña ni en Irlanda, ni en Estados Unidos, sino ¡en el continente africano! Unas niñas pequeñas querían dejarse el pelo normal, sin tratar, pero el instituto sostenía que el pelo natural era una cosa «sucia», así que estallaron las protestas. La dirección aseguraba que, al no alisarse el pelo, las alumnas negras incumplían las normas relativas a mantener un aspecto «adecuado», y cuando las niñas se negaron a alisárselo se sucedieron las reclamaciones.

Pretoria High School, agosto de 2016. Zulaikha Patel, de trece años, se negó a «domarse» el pelo (alisárselo con productos químicos) e inició una protesta silenciosa para insistir en que las niñas negras pudiesen ir al instituto con su pelo natural. Me gustaría señalar que, como puede verse en la fotografía, el pelo de Patel estaba bien peinado y engominado, para nada «sucio». Pese a la valentía de Patel, el coste emocional de un esfuerzo como ese puede ser muy alto para un menor. En la segunda imagen aparece Patel llorando, consolada por una compañera (que, curiosamente, tiene el pelo alisado). Me recuerda de forma muy vívida a los muchos incidentes que viví en mi infancia, cuando me veía sometida a la ira de furibundos adultos blancos que creían, supongo, que yo no sabía cuál era mi sitio.

Fotografías: Twitter.

Como niña negra con un pelo de rizo apretadísimo y criada en una Irlanda increíblemente blanca, homogénea y socialmente conservadora, desde luego no se me consideraba guapa, aunque hacia mis quince años eso empezó a cambiar. Recuerdo que me decían que tenía «suerte de ser guapa», lo que significaba que podía «casi quitarme el lastre de ser negra». No obstante, nunca desapareció la incontestable expectativa de que se tomaran medidas para mantener mi sufrimiento a raya. Huelga decir que las manifestaciones más ofensivas de mi amenazante negritud debían controlarse estrictamente.

Cuando me fui haciendo mayor, el color de mi piel casi se correspondía con el «bronceado» que mis compañeras estaban obsesionadas por alcanzar. Seguía soportando bromas, como que las fotos se me tenían que hacer con *flash*, o la clásica comparación de mi tez con la suciedad, pero era mi pelo lo que se mantenía como un rasgo imperdonable. Cualquier cosa que pudiera hacerse para disimularlo, manipularlo o mutilarlo se ponía sobre la mesa. La idea de dejarlo tal y como crecía en mi cabeza era sencillamente impensable.

Por toda África existen pruebas desde hace mucho tiempo del uso de pelucas y postizos para trenzas. En la mayoría de las culturas negras, la transformación frecuente y drástica del pelo es algo típico, y llevar pelo artificial, pelucas incluidas, no está estigmatizado tradicionalmente del mismo modo que lo está en la cultura dominante; bueno, voy a ahorrarme eufemismos educados: me refiero a la cultura «blanca».

Teniendo en cuenta la enorme diversidad de estilos que existe, cabe señalar que, a lo largo de todo el siglo XX y hasta hace bien poco (a excepción del periodo del movimiento del Black Power e inmediatamente después), muy pocos peinados implicaban trabajar con la textura del pelo africano. Yo misma intentaba alejarme todo lo posible de mi propia textura. En la actualidad, soy mucho más libre y, ahora que he aceptado mi textura natural, estaría encantada de lucir también una peluca rosa, larga y ondulada, aunque es poco probable que lo haga. Experimentar con el pelo puede ser una cosa divertidísima. No obstante, cuando yo iba a la escuela, no se traba de una cuestión de diversión. Para nada. Mis acciones eran una apuesta por la asimilación a través del disfraz. Mis esfuerzos nacían de un terror absoluto a que la gente pudiese llegar a ver mi pelo real. Ya fuera con trenzas, con extensiones, con rizos Jheri, con permanentes rizadas o con alisadores y planchas, mi pelo quedaba oculto, incomprendido, dañado, roto y sin ningún tipo de estima. No es de extrañar. Nunca veía a nadie con un pelo como el mío. El pelo afro estaba estigmatizado hasta el punto de ser un tabú, y lo sigue estando en muchos sitios.

Cuando fui creciendo, me empezaron a hacer sentir horriblemente llamativa;

siempre estaba bajo escrutinio, siempre era un objeto al que examinar. Cuando la gente me veía no me veía a mí, sino a un símbolo: una aproximación a una africana hecha de recortes. En el famoso pasaje del tren de *Piel negra, máscaras blancas*, Frantz Fanon, célebre psiquiatra martiniqués e icono poscolonial, analiza los efectos psicológicos que la mirada blanca tiene sobre el sujeto negro: «Mira, un negro […]. ¡Mira el negro ese! […]. ¡Mamá, un negro!».[3]

Recuerdo con toda claridad cómo el análisis que hace Fanon de estas palabras me calmó como un bálsamo cuando me topé con él a los diecinueve años: no estaba loca. Mi principal motivación no era ser «una resentida y una amargada». Fanon legitimaba mis experiencias e identificaba su coste psicológico. Ante una validación de ese calibre, reaccioné con una sensación de alivio que aún noto tantos años después. Cuando eres una persona «mestiza» o negra que está aislada en un entorno predominantemente blanco, te conviertes en un mero código, en una representación de la anarquía que se avecina. Los bárbaros han franqueado las puertas y tú eres la manifestación de todas las fantasías, miedos y deseos absorbidos por una población alimentada con una dieta permanente de discurso racista. Estás bajo una vigilancia constante. Te haces consciente de todos tus gestos hasta un extremo que duele: tus movimientos, tu simple postura, se analizan en todo momento. Los detalles mundanos, las minucias de tu rutina diaria, son un espectáculo para consumo del público.

Pese a que entonces no era capaz de expresarlo, sí experimenté hasta lo más hondo el sofocante peso de aquella existencia. Me sentía como una especie de experimento, como una atracción de feria, y al final me volví una paranoica sin medida. Llegó un punto en el que me incomodaba muchísimo que la gente me mirase. Mi pelo en especial era un espectáculo, el lugar en el que se concentraba la mayor parte de esa atención.

Cuando pensamos en lo que nos enseñan que es un pelo bonito, las características del pelo afro brillan solo por su ausencia. Liso, reluciente, lustroso, suave, suelto… Mi pelo, desde luego, no es así. ¿Y cómo es mi pelo? Ah, sí, bueno… Áspero. Seco. Difícil. Duro. Rugoso. Crespo. Salvaje. Hemos recibido como legado esta lista de términos peyorativos que se perciben como apropiados para describir en su plenitud un pelo de textura afro. Que no se me malinterprete: sé que el pelo caucásico puede describirse como grasiento, lacio o fino, pero digamos que eso no es lo habitual. Y no resulta difícil imaginar el momento de horror que se produciría si yo hablase tan alegremente sobre el pelo de una mujer blanca, ¡y en su cara!

Los términos que usamos para describir el pelo afro no guardan relación con su textura y, juzgada con una vara de medir ajena, esta siempre va a resultar

carente de algo. No obstante, la cuestión es que no disponemos de una lista de palabras que reflejen las cualidades del pelo afro, términos que demuestren sus puntos fuertes, su belleza y su versatilidad.

Ni siquiera las etiquetas de nuestros productos capilares supernaturales parecen capaces de alejarse de ese esquema mental. Nos asaltan palabras como «rebelde», «salvaje», «alborotado», «inmanejable» y «áspero». Puede que logremos arrancar un «*cool*» o un «*funky*», pero nuestro pelo nunca es «normal» y punto. Como siempre, la belleza se concibe según las características de un estándar que no está diseñado para incluirnos. La única manera de que un pelo afro pueda cumplir aparentemente los criterios de belleza es que hagamos que se parezca a un pelo europeo, es decir, que nos asemejemos a algo que no somos.

El mundo que nos rodea alimenta un potente relato en torno al pelo y a la feminidad. Desde cuentos de hadas hasta anuncios, películas y vídeos musicales, nuestros iconos tienden a lucir unos bucles voluptuosos. Para niñas y mujeres, la feminidad va estrechamente ligada al pelo. Durante mucho tiempo, el pelo largo y suelto fue uno de los indicadores más potentes de ser mujer. Pero el pelo afro no crece así; por lo general, crece hacia arriba. Por supuesto, la feminidad, igual que la belleza, sigue siendo un proyecto culturalmente concreto, y desde luego no se diseña teniendo en mente el aspecto físico de una mujer negra. Sin embargo, sí se espera que nos ajustemos a esos estándares, y ay de nosotras si no lo conseguimos.

Dicha presión para ceñirse a los estándares europeos de belleza va mucho más allá de esa clase de vanidad con la que suele identificarse para restarle importancia, la de que siempre nos parece mejor lo que tienen los demás. En el incidente del Pretoria High School, a esas niñas les dijeron que no podían ir a clase tal y como ellas eran porque tenían que parecer «limpias». Dos semanas después, un tribunal federal estadounidense sentenció que era legal despedir a una empleada por llevar rastas, al considerarlas «poco profesionales». Sin embargo, los términos «limpio» y «profesional» son un gran constructo, y considerar que el pelo de la gente negra, tal y como crece natural en nuestra cabeza, no es ni limpio ni profesional resulta de lo más revelador. En este punto, es significativo cómo opera el lenguaje en la política del poder. «Alborotado», «rebelde», «inmanejable», «áspero». Pensemos en estos términos en el contexto de la naturaleza normativa de las políticas en torno al pelo. El lenguaje que ahora se considera culturalmente inaceptable (el lenguaje de las colonias o de las plantaciones, el lenguaje empleado en otros tiempos para describir a la gente negra) no ha desaparecido: simplemente se ha trasladado a la zona de la cabeza.

El alisado del pelo entre la gente de ascendencia africana surge de un legado

histórico traumático. Desde que apareció el comercio de esclavos —el comercio trasatlántico de cuerpos negros que duró siglos—, nuestra humanidad no es algo que se dé directamente por sentado. Aunque la mayoría de la población mundial sea melanizada (¿esa palabra existe?, ¡debería!), pocos pueblos, aparte de los de ascendencia africana, tienen pelo afro (algunos polinesios, micronesios y melanesios). Nuestro pelo es el indicador físico que nos distingue de todos los demás grupos raciales.

Al negar al pueblo negro su humanidad, el pelo que crece en su cabeza se consideraba —y podría decirse que aún se considera— más similar a la lana o al pelaje de un animal que a los mechones lisos y «humanos» de los europeos. Uno de los problemas permanentes de la era moderna, el motivo principal por el que el racismo nos sigue asolando, es que no dejamos de promover ideas de negritud inventadas durante el psicótico periodo de la expansión mundial europea. El «saber» generado en esa época permanece aún hoy entre nosotros y sus ecos todavía rebotan de siglo en siglo, asentándose para fijar y enmarcar a las personas de ascendencia africana como personajes de creación ajena. La idea de que los africanos son culturalmente inferiores a los europeos se extendió a partir de 1700, pero llegado el siglo XIX había evolucionado hacia un «racismo científico» que estableció la noción de que la evidencia científica empírica podía demostrar que los «africanos» eran una especie por completo distinta.

En *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*, escrito en 1853 por Arthur de Gobineau, personaje conocido por haber desarrollado la idea de una raza aria superior, se rechazaba la unidad entre los humanos al asegurar lo siguiente: «Según la ley natural antes mencionada, la raza negra pertenece a una rama de la familia humana incapaz de civilizarse».[4] Los «negros» tenían el privilegio de ocupar el último peldaño de todas las especies, más cerca de los simios que de los blancos. El escrito de Gobineau inspiró a muchos, especialmente a los supremacistas blancos de Estados Unidos. En *Types of Mankind*, una colección de cartas y artículos escritos un año después, en 1854, por seis académicos que trataban de explicar el conocimiento científico más «innovador» en torno a la raza, se afirmaba: «Las diferencias observadas entre las razas de hombres son de la misma índole e incluso mayor que las pruebas en las que nos basamos para considerar que los monos antropoides son especies distintas».[5] Josiah Nott, uno de los autores de *Types of Mankind* y dueño de esclavos, aseguraba oportunamente que «el negro alcanza su mayor perfección física y moral, y también su mayor longevidad, en estado de esclavitud».[6] Nott obviaba las partes del texto de Gobineau en las que este último hablaba con desprecio sobre los propios estadounidenses blancos, a quienes consideraba una

población inferior, racialmente mezclada.

Pese a la crucial importancia de la textura capilar como uno de los principales rasgos para marcar la «negritud», su relevancia suele pasarse por alto. El sociólogo de Harvard Orlando Patterson explica:

> El tipo de pelo se convirtió rápidamente en el auténtico distintivo simbólico de la esclavitud, aunque, al igual que muchos símbolos poderosos, quedó disfrazado, en esta ocasión a través del mecanismo lingüístico de utilizar el término «negro», que nominalmente ponía el énfasis en el color. No obstante, nadie que se haya criado en una sociedad multirracial será ajeno al hecho de que la diferencia en el pelo es lo que soporta la auténtica carga simbólica.[7]

Patterson asegura que durante la esclavitud era la textura del cabello, más que el color de la piel, lo que específicamente distinguía a los africanos como degenerados. Parémonos a pensarlo: un albino africano sigue viéndose como negro debido a su pelo y a sus facciones. Hay asiáticos del este y del sur que tienen una tez más oscura que algunos africanos, y desde luego tienen la piel más oscurecida que muchos afroamericanos y afrocaribeños, y aun así no son «negros».

University College London, Galton Collection.

El estupendo «clasificador de pelo» que vemos en la foto se conserva en una colección del University College London. Lo diseñó el científico alemán Eugen

Fischer en 1905. Fischer utilizaba la textura del pelo para determinar la «blancura» de personas mestizas nacidas de hombres alemanes o bóeres y mujeres africanas en la actual Namibia. Desarrolló varios experimentos con esos individuos antes de recomendar que no se les permitiese «seguir reproduciéndose». En consecuencia, los matrimonios interraciales quedaron prohibidos en todas las colonias alemanas en 1912. El «trabajo» de Fischer en África influyó enormemente en el discurso alemán sobre la raza y pasó a conformar las Leyes de Núremberg, el marco legislativo de la ideología nazi. El interés de Fischer por los «hereditariamente no aptos», como clasificaban a las personas mestizas, no acabó en África. En realidad, Fischer no había hecho más que empezar. Entre 1937 y 1938, supervisó unas pruebas realizadas a seiscientos niños mestizos, nacidos de relaciones mantenidas entre algunos de los soldados francoafricanos que ocuparon zonas occidentales de Alemania tras la Primera Guerra Mundial y mujeres alemanas. A continuación, esterilizaron a la fuerza a todos esos niños para evitar la contaminación de la raza blanca «con sangre negra que pueda llegar al Rin, al corazón de Europa».

Discriminación por textura capilar

Mi propio pelo lleva decepcionando a la gente desde que nací. Su textura no se correspondía con las expectativas acordes a alguien con mi color de piel.

Pese a haber nacido en Irlanda, un par de meses después de ese feliz acontecimiento nos mudamos a Atlanta, Georgia, donde mi papá estaba estudiando en el Morehouse College. Estuvimos cuatro años viviendo en la «meca negra del sur». Yo era demasiado pequeña para recordar la sensación del colorismo tan enraizado allí, pero mi madre me cuenta que la gente solía expresar opiniones como: «Qué niña tan guapa [léase “qué piel tan clara”]. A ver que le vea el pelo». Cuando asomaban la vista bajo mi gorrito y se encontraban con mi rizadísima pelusilla, la decepción y la incomodidad sustituían rápidamente al entusiasmo.

El colorismo en las comunidades negras es un producto de la esclavitud y del colonialismo. Bajo las leyes de la esclavitud, a la gente negra se la consideraba una propiedad y, como tal, se la sometía a violaciones sistémicas a manos de sus dueños y de otros blancos. Una consecuencia de esto fue el aumento de esclavos mestizos. Los negros mestizos tenían más posibilidades de integrar las poblaciones de color libres y, aun cuando estaban esclavizados, en ocasiones recibían un trato preferente al concedido a sus compañeros no mestizos. Esas

ventajas relativas a menudo continuaron tras la Emancipación, y así, las élites de la sociedad negra eran con frecuencia personas que contaban con un número considerable de ancestros europeos, además de africanos.[8] Michael Eric Dyson, profesor de la Universidad de Georgetown, describe el colorismo del siguiente modo:

> Existe asimismo una curiosa dinámica con el color que tristemente persiste en nuestra cultura. De hecho, Nueva Orleans inventó las fiestas de la bolsa de papel marrón (reuniones en casas, por lo general), en las que se prohibía la entrada a cualquier persona más oscura que la bolsa colgada en la puerta. El criterio de la bolsa sobrevive como metáfora de cómo la élite cultural negra establece, de un modo bastante literal, límites de casta y de color en el seno de la vida de los negros. En mis muchos viajes a Nueva Orleans […] he observado políticas de color entre población negra. El cruel código del color tiene que caer derrotado por el amor que nos tenemos unos a otros.[9]

En cualquier caso, hay otras dimensiones importantes. Ayana Byrd y Lori Tharps se hacen eco de los comentarios de Patterson sobre el pelo y afirman que, «en esencia, el pelo actuaba como la auténtica prueba de negritud».[10] Señalan que, históricamente, si el pelo dejaba ver un mínimo rastro de rizo, la persona (más allá de cuál fuera su tez) no pasaba por blanca. Como algo similar al recurso de la bolsa de papel, hablan de iglesias negras en las que la admisión la dictaba la textura del pelo. Para acceder a ellas, la persona debía tener un pelo por el que el peine pasara sin mayores obstáculos, y para constatarlo había siempre un peine colgado de una cuerda a la entrada de esos templos. Quien superase la prueba del peine podía seguir adelante, entrar y, ya de paso, recaudar doscientos dólares. Si por el contrario se te quedaba el peine enganchado, tenías que largarte de allí: Jesucristo, nuestro Señor, no quería veros ni a ti ni a tu cabeza crespa en su exclusiva casa de oración. Se trata de una especie de temprano precursor de la prueba del lápiz de Sudáfrica, por la que la raza de niños y niñas se determinaba según si se les quedaba un lápiz sujeto al pelo.

El colorismo se basa sin duda en la proximidad a la blancura racial, aunque esa proximidad viene determinada por muchos elementos, aparte de la tez. Para calcular quién posee esa proximidad a la blancura, además de la claridad de la piel, se evalúa la textura del pelo, la estructura facial, la forma de la nariz y de los labios e incluso el tipo de cuerpo. Pensemos en Iman, una modelo somalí de piel oscura que alcanzó el éxito en la década de 1970, cuando los rasgos africanos desde luego no estaban nada «de moda». En 1976, en un artículo para *Essence* escrito por Marcia Gillespie, redactora jefa de la revista, se decía que Iman era

«una mujer blanca bañada en chocolate». Con toda la razón, la modelo se indignó y replicó: «Yo no tengo aspecto de mujer blanca. Tengo aspecto de somalí».[11]

Y así es. Pero, pese a la tez oscura de Iman, sus rasgos faciales, en comparación con los que se asocian a la zona occidental de África, se perciben como más similares a los caucásicos y, por tanto, se entienden como superiores al aspecto de quienes siguen estando más lejos del estándar europeo.

En el ensayo «Hair Race-ing: Dominican Beauty Culture and Identity Production», del año 2000, Ginetta Candelario analiza el papel de la textura capilar en la identidad racial de la República Dominicana y comparte un intercambio que mantuvo ella misma, una «dominicana de piel blanca y pelo liso», con Doris, otra mujer «dominicana de piel blanca y pelo liso». Doris estaba casada con un «hombre dominicano de piel morena y pelo rizado» y describía a los hijos que tenían en común. La mujer explicaba que, en la sociedad dominicana (que sigue siendo notablemente antinegra, pese al hecho de que la mayoría de la población tenga ascendencia africana de diversos grados), la incorporación a la blancura y sus consecuentes «recompensas» vienen determinadas por tus rasgos y por la textura de tu pelo, mucho más que por el color de tu piel: «Para los dominicanos, el pelo es el principal significante de la raza».

> GINETTA: Y cuéntame… Acabas de decirme que valoramos mucho el pelo y menos el color, en el sentido de que si tienes buen pelo te colocas en la categoría blanca. ¿Qué ocurre en el caso de alguien que tenga la piel clara pero un «mal pelo»?
>
> DORIS: No, esa persona está en el lado negro, porque el *jabao* en Santo Domingo es eso, un blanco con mal pelo, un pelo muy rizado. Y ese «está en el lado negro». Yo misma suelo decir que si mis hijas hubiesen salido *jabao*, para eso mejor que hubieran salido morenas de piel, con el pelo como un trigueño. Porque yo no quería que mis hijas salieran blancas con el pelo rizado rizado. No. Para mí, mejor trigueñas. Son más guapos [los trigueños]. Siempre lo he dicho. Mis tres hijos son trigueños.[12]

Los ejemplos de la República Dominicana demuestran el hecho de que en países de habla no inglesa existen diferentes términos que reconocen el papel que la textura del pelo y el fenotipo desempeñan en la proximidad a la blancura. Términos de origen inglés como «colorismo» ponen todo el énfasis en la tez. La palabra «colorismo» es de procedencia estadounidense y se acuñó muy recientemente, en 1983, cuando Alice Walker la utilizó en *In Search of Our Mother's Gardens*, donde identificaba este fenómeno como un impedimento para

el progreso negro. El término reconoce la enorme discriminación a la que se enfrentan las personas que tienen la piel más oscura dentro de las comunidades negras, pero obvia los demás factores de la racialización. El uso de la palabra «color» también contribuye sin duda a crear una falsa equivalencia entre la tez y la categorización racial. ¡La mayoría de las mujeres «negras» son morenas! Ser racializada como persona negra no es algo reducible al color de la piel. No podemos olvidar que «negro» no es simplemente un término descriptivo para el color de la piel, sino más bien una ideología con una profunda carga histórica.

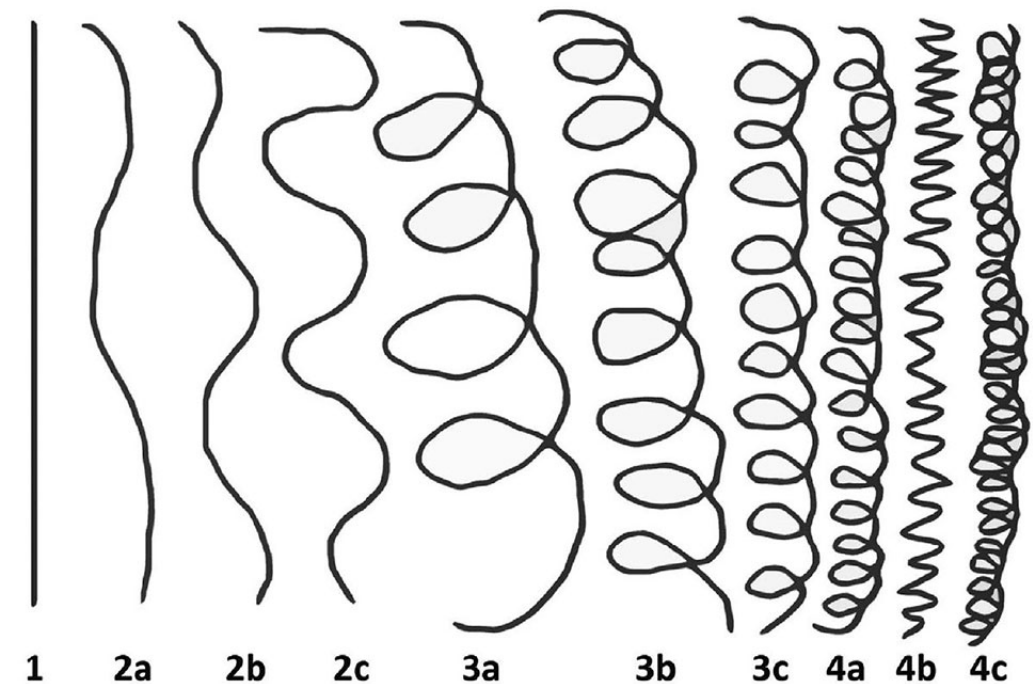
Tener la piel clara mediatiza mi experiencia de negritud, dado que me sitúa en una posición elevada dentro de un desagradable *ranking* de valores y valías; sin embargo, al mismo tiempo, tengo un pelo afro de rizos apretadísimos, por lo que mi estatus, por desgracia, cae varios peldaños (dentro de esa perversa jerarquía, quienes tienen la piel oscura y también el pelo muy rizado sienten todo el peso sobre sus hombros). Y es que, como me dijo una amiga sudafricana negra, cuando nace una niña mestiza con mi textura de pelo, el consenso suele ser: «¡Ay, qué pena!». Por supuesto, el pelo es mucho más fácil de disimular que la tez, pero si observamos hasta qué punto pueden llegar a esforzarse algunas mujeres negras para ocultar su pelo natural, empezaremos a ver dónde podría estar el origen de esa motivación. Debemos analizar el hecho de que, pese a que una característica sea más fácil de disimular que otra, la expectativa de que ocultemos nuestros rasgos africanos sigue ahí.

El pelo tiene el poder de conferir la clasificación de negro o no negro. De pequeña, conocí a otra niña de padre nigeriano y madre irlandesa. Compartíamos una tez clara similar (quizá la de ella fuese un poco más oscura que la mía), pero nuestras experiencias eran muy diferentes. Por algún motivo, el destino le había otorgado a ella una cabeza llena de brillantes tirabuzones negros, gracias a los cuales podía pasar (y pasaba) por española. Que no se me malinterprete: ser «española» tampoco era un camino especialmente fácil para la Irlanda de los ochenta, pero sí muchísimo mejor que el de ser «africana».

Digamos que lo africano no era lo predilecto. Mi familia regresó a Irlanda coincidiendo más o menos con el número uno en las listas musicales de Band Aid y su éxito «Do They Know It's Christmas?». El país entero cantaba la canción al unísono.[13] Gracias a ello, aprendimos que no todo el mundo tenía nuestra misma suerte. Que más allá de lo blanquecino, encajado en el valle de lágrimas, acecha el «África más oscura», un mundo de terror y miedo donde las únicas campanas navideñas son las sonoras campanadas de la muerte. O algo así.

Había dos temas que copaban la imaginación de la gente cuando se trataba de los africanos y de la población negra en general. El primero era la pobreza

devastadora, resultado de un retraso inherente a los negros. Al parecer, la esperanza surgía únicamente de la benevolencia de salvadores «blancos» como Jesucristo, los misioneros o el propio Geldof. El segundo tema, más vinculado al género, rondaba vagamente los conceptos de la criminalidad en los hombres y la promiscuidad sexual en las mujeres. Existía una sana intersección entre ambos temas, así que tuve la suerte suficiente de experimentarlos en toda su plenitud. Esas eran las ideas que generaba mi presencia, marcada por el estigma y por una sensación de «suciedad» que solo se componía de nociones en torno al pecado y a la limpieza, consecuencia del catolicismo tóxico que mantenía amarrado al país.



¿No es una locura que todo el follón se deba a esto? El pelo negro empieza en el 3a, aunque hay muchas mujeres no negras que tienen también esa textura de pelo rizado. Al avanzar hacia el universo de los 4, entramos en un reino habitado únicamente por gente negra y, por supuesto, nos alejamos de lo que se considera un «buen pelo». Para que conste: yo estoy en torno al 4b. Un abrazo a mis ancestros nigerianos.

El pelo afro de tipo 4 —un rizo muy apretado— tiene forma elíptica. Eso significa que se riza mucho. El pelo asiático, por lo general, es redondo, mientras que el pelo caucásico es también redondo, o ligeramente ovalado, pero mucho

más similar en forma y en apariencia al asiático. Mucha gente racializada como negra, incluso gente que tiene la tez oscura, es en realidad de ascendencia mestiza. Puede que su pelo sea una combinación de todos esos tipos, y por eso vemos a más afroamericanos y afrocaribeños que a gente de África occidental con un pelo que se ajusta a los estándares del «buen pelo».

En líneas generales, en las comunidades negras se acepta que el pelo de rizos sueltos es lo ideal, y que un pelo de rizo apretado exige una intervención seria. Lo que se espera es que lo transformes drásticamente de alguna manera, mientras que los rizos sueltos (en la actualidad) requieren muchas menos interferencias. Tatyana Ali, que interpretó a Ashley Banks en *El príncipe de Bel-Air*, ha hablado sobre sus experiencias personales con el fenómeno del colorismo. Pese a no tener la piel clara, su herencia mestiza (es de padre indio) le ha legado una cabeza de pelo negro y sedoso, largo y tupido. Ali explica que de pequeña la «apartaban», y que experimentaba lo que básicamente era un «privilegio de piel clara» por tener un «buen pelo» (queda claro que hace falta un término nuevo para definir estos procesos cuando están vinculados al pelo). Si bien, según ella misma cuenta, su textura capilar ha sido sin duda una clara ventaja para su carrera profesional, de niña no le gustaba nada y ansiaba tener la misma textura de pelo que su madre, sus primas y sus tías negras. De modo similar, la periodista bahameña-británica Elizabeth Pears ha hablado sobre cómo su pelo conformó la percepción que los demás, y ella misma, tenían de su persona.

> Hace poco, mi madre me contó una historia de cuando yo era niña. Cuando se me acercaba algún desconocido y decía algo como: «¡Mira qué encanto de niña!» o «¡Qué pelo tan bonito tienes!», yo respondía inocentemente: «Ya lo sé». Mi modesta arrogancia cogía desprevenida a la gente, y todo el mundo se reía con esa adorable prima donna de pelo rizado […]. Muchos de esos cumplidos venían de mujeres blancas, aunque en su mayoría los proferían mujeres negras, de dentro y de fuera de mi familia. Yo tenía la piel clara y un pelo largo y tupido gracias en parte a la herencia inglesa y blanca de mi padre. Eso era lo único que me cualificaba para que me considerasen «guapa». No tenía nada que ver con que fuese graciosa o lista, pero sí mucho con atributos físicos sobre los que yo no tenía ningún control.[14]

Como contraste, mi pelo era una fuente continua de vergüenza, de profunda vergüenza. Me obsesioné con él e imaginaba que si mi pelo tuviese un aspecto «normal», quizá yo también podría ser normal. Entre los ocho y los diez años, muchas noches me quedaba dormida llorando, implorando con desesperación a la nocturnidad que obrara su magia y que por la mañana hubiese transformado esos

rizos apretados y quisquillosos de mi cabeza en un pelo liso y suelto que muy justamente me merecía. Pero no. No ocurrió nunca. Y en retrospectiva puedo decir: «¡Gracias a Dios!».

Quizá parezca inimaginable que una persona adulta pueda mostrarse cariñosa o, por el contrario, directamente ofensiva con un niño o una niña en función de la gradación de su tono de piel o la textura de su pelo, pero, como muchos sabemos, eso ocurre más a menudo de lo que pueda pensarse. Yo misma, por ejemplo, he visto muchas veces cómo a una hermana de piel más clara se la ponía en un pedestal mientras que a la de piel más oscura se la ignoraba o se la trataba mal. Y ocurre también a la vista del público en general. Pensemos en Blue Ivy, la hija primogénita de Beyoncé y Jay Z. Mientras escribo esto, si pongo el nombre de Blue Ivy en un motor de búsqueda, el primer resultado que me sale es «Blue Ivy fea». El gran crimen de Blue Ivy parece ser no haber nacido con un pelo que tenga la textura de alguna de las extensiones de su madre. Blue tiene el atrevimiento de lucir un pelo de rizo apretado, un pelo típicamente negro. Ese es el origen de la mayoría de los insultos; de hecho, el público estaba tan enfurecido con el pelo de Blue que lanzaron una petición titulada «Péinala» cuando la niña tenía dos años. A pesar de que la preocupación, presumiblemente, era que los padres le peinaran el pelo a la niña, quedó palpable el odio que sentían los más de seis mil firmantes hacia la textura de ese pelo:

> «El pelo de Blue Ivy es despreciable».
> «La Ricitos».
> «Tiene el pelo descontrolado».
> «Es la clase de persona que avergüenza a los negros».
> «Su madre lleva extensiones. ¿Es pura actuación lo de peinarse así o es que tiene que ponerse lo más guapa posible? ¿Por qué Blue no puede elegir?».
> «No está bien que una niña tenga el pelo así de crespo».
> «No deberían descuidarla tanto. Hay que ver el pelo de loca que lleva».
> «¡Qué fea, tío!».

Ese era el panorama. Y la cosa no se detuvo ahí. Los anteriores comentarios están sacados de la propia petición, pero, cuatro años después, tanto Instagram como Twitter siguen plagados de opiniones similares, y el veneno no muestra signos de remitir: «Es la niña más fea que he visto en mi vida, joder. Admitidlo, es fea».

Cuando una se fija en cómo la gente compara y enfrenta a Blue Ivy con North West, la hija de Kanye West y Kim Kardashian, todo se vuelve aún más siniestro. No es solo el hecho de que hombres y mujeres adultos estén debatiendo cual forenses sobre el aspecto físico de dos niñas pequeñas, sino también la clara

demostración de cómo el colorismo va más allá de la tez. Las dos niñas tienen la piel clara. Hay poca diferencia entre sus tonalidades. Sin embargo, a North la declaran infinitamente superior, en parte por sus ambiguos rasgos faciales, pero sobre todo por su pelo: un rizo muy suelto que puede adquirir con facilidad un aspecto largo y liso. La diferencia de actitudes hacia North es flagrante:

> «¡Madre mía, qué pelazo! ¡Qué guapa es!».
> «Decid lo que queráis de Kim, pero no se puede negar que North va a ser una de las mujeres más guapas del mundo cuando crezca».
> «Northie es una niña espectacular».

Mientras la gente creaba peticiones sobre el pelo de Blue Ivy, *Vogue* declaraba a North West «icono del pelo natural» en un artículo de 2015 titulado «How North West's Curly Styles are Inspiring a Generation of Natural Hair Girls» (o cómo los peinados rizados de North West inspiran a una generación de niñas con el pelo al natural).

Parece que todas las personas de ascendencia africana están sometidas a escrutinio, fetichismo o censura a causa de su pelo, y a veces a las tres cosas al mismo tiempo. Mucha de la gente que lleva ese rizo más suelto asociado a una ascendencia mestiza ha experimentado el dolor de no saber cómo cuidarlo adecuadamente, sobre todo las personas que tienen un cuidador o cuidadora principal blanco. El pelo negro de verdad exige conocimiento, habilidades y productos que no siempre son de fácil acceso. Así que, en vez de unos rizos magníficos, mucha gente con «buen pelo» pasó toda su infancia con el pelo alisado, reseco o incluso apelmazado. Y aunque hubiesen sabido cómo mantener el pelo bien cuidado y darles algo de gracia a esos rizos, la puñetera tiranía del pelo liso era tal que casi todo el mundo creía que debía llevarlo así. Tan arraigada estaba la cultura del pelo liso que muchas niñas con «buen pelo» ni siquiera se daban cuenta de que lo tenían hasta que eran mucho más grandes y al fin dejaban de alisárselo.

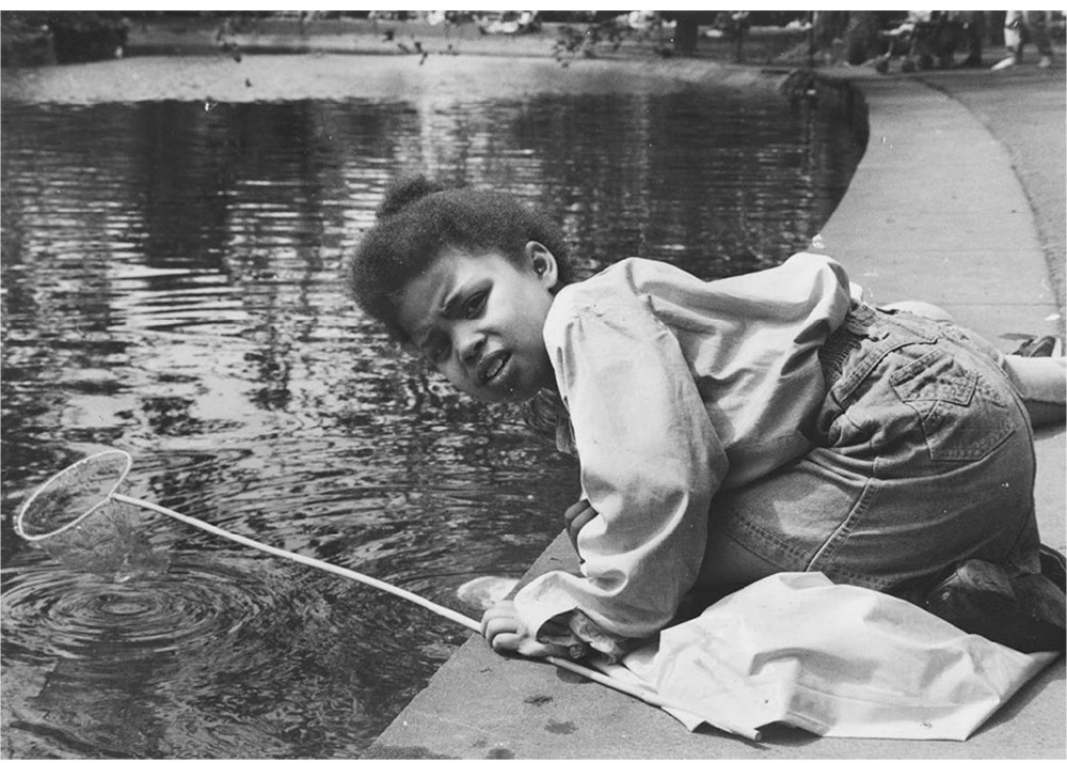
La dirección de crecimiento del pelo es importante. ¿El pelo te crece hacia abajo más que hacia arriba y hacia fuera? Esa dirección dictará si tu pelo puede ajustarse a estándares de belleza, como «luminoso» y «brillante».

Cuanto más oscuro es el pelo, más luz refleja. Cuanto más redondos son los mechones, menos luz reflejan. Por tanto, el pelo elíptico sería más luminoso si no fuera porque se riza mucho, que es la causa de su aspecto mate. No obstante, si tienes un pelo que puede «amontonarse» y hacer que todos los mechones caigan en la misma dirección para que reflejen la luz de manera uniforme, entonces

brillará. El pelo que no se amontona dirige la luz en diversas direcciones y no adquiere aspecto brillante. Por eso, en la imagen de la página 28, del tipo 1 a los tipos 3, el pelo liso, ondulado o rizado que se alinea en mechones puede ser brillante, mientras que el pelo retorcido y rizado de los tipos 4 tiene aspecto mate.[15]

El uso de productos alisadores servía en muchos sentidos para igualar, ya que en realidad era imposible distinguir la verdadera textura del pelo de alguien, aunque, por supuesto, la longitud de crecimiento y el grado de balanceo típico de las niñas blancas daban algunas pistas.

El triste espectáculo que vemos en la siguiente fotografía es Emma de niña. Emma luce el tipo de peinado comúnmente asociado a ser mestiza y a tener una cuidadora principal que no sabe mantenerte el pelo.



«La niña más fea del puñetero mundo», con el *look* «moñito». Mi cara lo dice todo.

Como muchas niñas mestizas, la bloguera Nikisha (antes Urban Bush Babe) lo sabe todo a este respecto.

¡La trenza esa que llevaba atada con una gomilla era lo puto peor! Las burlas e insultos constantes hacían que quisiera meterme bajo una piedra y desaparecer. Creía que cambiarme el pelo era la manera más fácil de encajar. Así que, en el intento de ser una más, recurrí a productos alisadores, tenacillas, planchas para alisar y ondular, secadores y mucha crema alisadora. Joder, la crema dejaba manchas de grasa por todas partes: en las colchonetas del gimnasio, en los reposacabezas… ¡Lo manchaba todo!

Me suelen asombrar los detalles de las experiencias que compartimos las mujeres negras cuando se trata de nuestro pelo, pese a que nos separen continentes enteros. La Nikisha niña estaba en Nueva York, la Dabiri bebé estaba en Dublín, pero esas palabras bien podrían haber salido de mi boca. ¡Lo intenté todo! Mi madre dejaba que me hiciera cualquier cosa en el pelo, y aunque no nos sobraba el dinero, a veces hacía el gran esfuerzo de llevarme al Reino Unido para que me lo arreglaran. Tengo la leve sospecha de que la permanente de rizos Jheri que fui a hacerme a Tottenham, en el norte de Londres, como regalo al cumplir los doce años (un abrazo a mi vieja), me sitúa entre las primeras personas que mancharon los cojines y sofás del Dublín de principios de los años noventa con el activador de rizos.[16]

En aquella época no había información accesible en internet, y en Irlanda, desde luego, no había productos adecuados para el cuidado capilar. Además, en los ochenta y principios de los noventa, aunque mi madre tenía un puñado de amigas negras, la gente negra en general escaseaba bastante en ese país.

Los pocos productos a los que lograba echar mano salían de los viajes por trabajo de mi madre a los ya desaparecidos almacenes de ropa usada del puerto de Liverpool. Mi madre fue una de las primeras personas en importar a Dublín prendas de segunda mano (cuyo estatus mejoró más adelante, pasándose a llamar «ropa *vintage*»). A no ser que alguna de sus amigas —ninguna de las cuales era peluquera, por supuesto— me hiciera trenzas o me texturizara el pelo, casi siempre me quedaba con el moñito antes mencionado. Al pensar ahora en todo aquel follón —o *wahala*, como lo llaman en Nigeria—, me doy cuenta de que era algo totalmente innecesario. Si sabes cuidarlo, mi pelo es precioso y tiene muchas posibilidades. Sin embargo, incluso las amigas negras de mi madre estaban más acostumbradas a aplicar productos químicos que a cuidar el pelo en su estado natural. Además, la libertad que se me dio para hacer lo que quisiera con él se extendía a la aplicación de cualquier producto conocido sobre la faz de la Tierra.

Recuerdo un intento de texturizarme el pelo especialmente traumático. Una amiga de mi madre, dada la inusual rebeldía de mi chorla, me dejó puesta la

solución química más tiempo del recomendado. El resultado inmediato fueron unas ondas largas y sedosas. ¡Me puse eufórica! Pero a la mañana siguiente el pelo se me empezó a caer a puñados.

En el Londres multicultural y conectado con el mundo entero de hoy en día, aún veo a niñas mestizas con el pelo reseco y mate. No hablo de un pelo sin arreglar (no es que yo sea muy rigurosa con la precisión), me refiero a un pelo que, como el mío, claramente nunca se ha hidratado y desde luego raras veces se ha peinado o desenredado. Mucha gente busca consejo sobre cómo criar a niños y niñas mestizos. Una de las respuestas más prácticas que puedo darles es que aprendan a hidratarles y a cepillarles el puñetero pelo (no nos olvidemos tampoco de hidratar la piel, ¡por favor!).

En su precioso y sentido ensayo «Cassie's Hair», la académica feminista Susan Bordo, una mujer blanca, detalla su inmersión en el mundo de los peinados negros a través de su hija adoptada, Cassie. La niña está en edad de guardería y ante Bordo se abre todo un mundo hasta entonces desconocido para ella. Por primera vez en su vida, se hace consciente del «desconcertante menosprecio que muestran [las madres negras] hacia las madres blancas de niños y niñas negros y birraciales que no saben cuidar del pelo de sus criaturas o están aprendiendo a hacerlo». Bordo demuestra ser una académica entusiasta y escucha con atención cuando sus amigas negras la incluyen en sus conversaciones sobre el cuidado capilar. Aprende así que, «para muchas mujeres negras, cualquier cosa que no sea un pelo perfectamente peinado (algo que, por defecto, significa un pelo no respetable, no cuidado o susceptible de considerarse "salvaje") es un no rotundo».[17], [18] La autora reconoce que su falta de atención a la pulcritud del pelo de su hija era, en sus propias palabras, un «privilegio de [su] raza».

El pelo negro intimida a mucha gente blanca, y eso se hace extensible también a padres y madres. Bordo describía a una madre tan agobiada por la mera perspectiva de peinar el pelo de su hija que la mujer lo dejó estar sin más; tristemente abandonado, el pelo de la niña se enredó en una mata apelmazada y se lo tuvo que cortar. Es una historia que conozco bien. Sé de unas cuantas que sufrieron un destino similar. Relatos como este conmueven a Bordo, que afirma: «Pobre niña. Nunca quise que mi hija fuese objeto de ese tipo de lástima. Ni ser yo objeto de ese tipo de desprecio».[19]

Tras esas diferencias culturales se esconden numerosos motivos. En primer lugar, el aspecto «desaliñado» en general no está presente en la estética africana. Históricamente, entre los yorubas el principal método para aumentar la belleza natural era la limpieza. En su tradición, uno de los peores insultos era *obùn*, que significa «sucio».[20] Se le daba un valor enorme a la higiene: mientras que el

británico medio del siglo XIX se pasaba semanas sin lavarse el cuerpo, una persona yoruba tradicional se lavaba al menos una vez al día.

En segundo lugar, el cuerpo blanco no está sujeto a los mismos procesos normativos que un cuerpo racializado como negro. La despreocupada indiferencia de un aspecto desaliñado no invoca los mismos costes sociales para una persona blanca: la falta de esfuerzo de la gente blanca tendrá cierta valía, quizá se eleve al estatus de chic y sea visto incluso como algo bohemio. Por el contrario, la persona negra desaliñada se verá como desarreglada, salvaje y amenazante. Es esta clase de percepción la que lleva al uso del poder normativo contra el cuerpo negro, que a veces desemboca en detenciones e incluso en la muerte.

Por tanto, en mi caso ocurrían dos cosas: mi pelo era feo, juzgado según los estándares de belleza europeos, y además las normas nigerianas y de la diáspora negra habían sido totalmente abandonadas. Cuando vivía en Estados Unidos, llevaba el pelo peinado de una manera bastante común entre muchas niñas nigerianas: muy bien acicalado, con un afro corto. Eso reducía al mínimo los problemas de mantenimiento. Solo cuando volvimos a Irlanda y el pelo me creció más, pareció quedar a un lado toda la cultura del pelo negro normal. Si miras los peinados de niñas pequeñas negras estadounidenses, que podrían haberse logrado fácilmente en mi pelo, y los comparas con el aspecto que tenía yo, la diferencia es enorme.

Aun así, por bonitos que fuesen esos peinados, al vivir ahora en Irlanda también habrían sido estigmatizados. Su complejidad y el uso de pasadores de colores muy llamativos habrían sido vistos como algo «vulgar», estrafalario y hortera en general. Incluso aunque mi madre me hubiese podido peinar así, dudo que lo hubiese hecho. Esos estilos correspondían a una estética negra que se desprecia por ser del «gueto», hasta que, por supuesto, una persona blanca los populariza y entonces se reformulan como tendencia de moda.

En el fondo, es bastante sencillo: el pelo afro requiere cosas distintas que el pelo liso, eso es todo. Independientemente de la textura capilar, todo el mundo genera una sustancia lubricante llamada sebo. Junto con el agua, eso es lo que mantiene el pelo hidratado. La diferencia es que la forma del pelo afro impide que el sebo y el agua lleguen hasta el tallo capilar, por lo que el pelo no los absorbe del mismo modo. En sí, eso no es un problema, solo significa que —insisto— el pelo afro requiere cosas distintas.

Muchas personas blancas parecen asombrarse al descubrir que solo me lavo el pelo cada dos semanas o así. Lo que ocurre es que allí donde el pelo liso tiende a ser graso, el mío tiende a ser seco, y lavarlo a diario lo despojaría aún más de sus aceites esenciales y lo resecaría en exceso. El pelo afro necesita productos que

a una persona blanca le pondrían el cabello grasiento y aceitoso, pero que mantienen el nuestro hidratado. De igual modo que no espero que la gente blanca utilice los mismos productos que yo, ni que se pase dos semanas, o a veces incluso tres o cuatro, sin lavarse el pelo, no hay razones para que yo tenga que lavármelo a diario, a no ser que nazcan de alguna motivación masoquista que quiero pensar que me quité de encima hace ya tiempo.

Para cuando llegué a la adolescencia, la atención que recibía se convirtió en algo más siniestro y adquirió un tinte más sexualizado, pero de pequeña eso todavía no había empezado a darse en serio. Sin embargo, incluso mucho antes de ser adolescente, me sentía como si hubiese una especie de depravación asociada a mi persona. A menudo, se juzgaba explícitamente a las mujeres blancas que tenían hijos o hijas negros, lo que a su vez conformaba percepciones sobre mí misma.

Acostarse con un hombre negro seguía siendo algo ilícito, y recuerdo que, cuando rondaba los dieciocho años, noté entre un par de mis novios cierta tendencia a unos celos irracionales por mis supuestos afectos hacia hipotéticos hombres negros, pese al hecho de que, tristemente, había poquísimas posibilidades de que me cruzase con alguno en el Dublín de los noventa.

En cualquier caso, incluso a una edad más temprana, mi pelo me decepcionó y asumió una naturaleza vergonzosa y sexualizada. Recuerdo tener unos trece años y estar durmiendo en casa de una amiga (mi madre es blanca, así que las fiestas de pijamas estaban permitidas, ja, ja). Utilizo el término «amiga» vagamente, porque, cuando me independicé y adquirí mayor autonomía con respecto a los espacios que frecuentaba y a la gente de la que elegía rodearme, me di cuenta de que la mayoría de esas niñas nunca fueron mis amigas de verdad. Sencillamente, acabamos juntas por una desgracia combinada de coincidencia y clara falta de opciones por mi parte (eh, si estáis leyendo esto, espero que todo os vaya muy guay).

Pero volvamos a la fiesta de pijamas: mientras hacía su cama por la mañana, mi anfitriona se agachó y sacó algo de debajo de la almohada.

—¡Ay, ay, ay, qué asco! —gritó, redoblando el tono dramático para darle el máximo efecto.

—¡Dios mío, Dios mío! ¿Qué? ¿Qué pasa? —dijimos todas.

—¡Puaj! Hay un pelo púbico en mi cama.

—¡Qué asco!

—No, un momento, es un pelo de Emma.

Y eso dio paso a la carcajada general.

¡Me quise morir!

La sensación se agudizó por la disparidad entre mi pelo y el de mi anfitriona, un pelo que yo codiciaba en secreto. Era liso como una lámina, de un color negro brillante y luminoso, y le caía por todo el largo de la espalda. Se lo elogiaban constantemente. Su pelo le enmarcaba unos ojos azules casi de dibujo animado, con un azul muy concreto que existe en Irlanda. Incluso cuando estoy fuera del país, si veo a alguien con ese color de ojos, de inmediato sé identificar a la persona como irlandesa. Por supuesto, solo una minoría de la población irlandesa tiene ese color de ojos azul tan único y bonito, aunque se da con una frecuencia raras veces vista en otras partes.

Para acrecentar mi sensación de injusticia, mi propia madre tiene los ojos de ese color. Además de negárseme los ojos azules luminosos que me pertenecían por herencia, me parecía un castigo especialmente personal tener la cabeza llena de rizos apretados y crespos, mientras que todas las demás niñas del puñetero país parecían disfrutar de unos bucles largos, caídos y brillantes, que podían agitar y sacudir con ese descuidado abandono que da la blancura.

Hasta que fui adulta, raras veces había visto a una mujer negra en televisión (ni en ninguna otra parte, de hecho), si bien había varias excepciones: la estrella del pop Neneh Cherry, y Hilary y Ashley Banks, famosas por *El príncipe de Bel-Air*. A Cherry en concreto trataba de emularla, aunque lo cierto es que sus rizos grandes y negros, que le crecían hasta los hombros, al igual que los bucles color miel de Hilary y el pelo negro azabache y superliso de Ashley, que le llegaba cerca de la cintura, lo único que conseguían era que me sintiera peor. Esas mujeres tenían un pelo que parecía inalcanzable para mí, tanto como el de mis homólogas blancas. Si algo sacaba de ver a mujeres negras con «buen pelo» era sentirme aún más deficiente por mis propias carencias.

Ahora conozco bien la política de la visibilidad. Pensemos en el hecho de que en las series de televisión negras de la actualidad, igual que en las de entonces, las integrantes «guapas» de esas familias negras idealizadas de la pantalla están interpretadas por actrices (desde la etérea Lisa Bonet hasta Karyn Parsons, pasando por Ashley Banks, Tia y Tamera Mowry o Yara Shahidi) que en la vida real tienen algún progenitor blanco o no negro. Aun así, en la pantalla, son el producto de dos progenitores negros.[21]

Eso dice mucho acerca del tipo de fantasías que seguimos alimentando en la propia comunidad negra sobre lo que constituye la belleza negra. El hecho de que hasta hace muy poco el único «pelo negro» al que se daba visibilidad en la pantalla se ajustase a los estándares europeos de belleza subraya la cuestión de que la belleza está únicamente en posesión de quienes lucen unos rasgos considerados permisibles según un criterio racista.

Cuando Lauryn Hill apareció en escena en *Sister Act II*, fue toda una revelación. Me vi más reflejada en Lauryn que en mujeres como Neneh Cherry o Karyn Parsons, principalmente porque Hill y yo teníamos el mismo tipo de pelo, aunque también porque por primera vez veía a una mujer con rasgos faciales comparables a los míos. ¡Y la aclamaban por guapa!

Solo es pelo

La pregunta «¿El pelo negro es político?» tiene algo de subterfugio. Pues claro que lo es. Sería más lógico preguntarse cómo puede ser que, en estos tiempos y a estas alturas, cuando en una encuesta hecha por el Public Religion Research Institute (PRRI) en noviembre de 2015 se demostró que el 43 por ciento de los estadounidenses blancos creen que la discriminación contra los blancos se ha convertido en un problema igual de grave que la discriminación contra los negros, la ley sigue avalando como motivo de despido que una persona negra lleve el pelo en su estado natural.

Y esto es un problema mundial, desde Sudáfrica hasta Brasil, el Reino Unido, Estados Unidos e Irlanda. Allí donde existe gente de ascendencia africana, seguimos estando discriminados por nuestro pelo.

Pese a que las revistas han asumido la conciencia *woke*, hace bien poco, en 2007, un redactor de *Glamour* presentó un pase de diapositivas con «Los Sí y No de la moda corporativa» ante un bufete de abogados de Nueva York. En un destacado «No» aparecía la imagen de una mujer negra con el pelo afro, acompañada por la siguiente exclamación del redactor: «Es *inaudito* que la gente siga creyendo que es *apropiado* llevar esos peinados en la oficina. *Que nadie se ofenda*, pero esos peinados *políticos* tienen que desaparecer ya».[22] Solo a partir de 2014, el Ejército estadounidense empezó a permitir que las soldados negras llevasen peinados protectores, como las trenzas, y eliminó el uso de palabras como «apelmazado» y «descuidado» para hacer referencia al pelo negro. Hasta enero de 2017 no se permitieron las rastas.

El teórico británico Kobena Mercer señala que el cuidado capilar sigue siendo una práctica cultural universal. El pelo de una persona «nunca es un hecho directamente biológico». Es algo que «casi siempre se somete al “trabajo” de las manos humanas».[23] El pelo es un material utilizado para expresarse, pero también para analizar la sociedad, reflexionar sobre ella e incluso refutarla. Si bien, por supuesto, existe cierto grado de universalidad en este sentido, es importante destacar que, por múltiples motivos, el pelo ocupa una posición de

mayor relevancia en la cultura africana y de la diáspora africana que en muchas otras. Las culturas se desarrollan para reflejar los intereses y las necesidades de sus pueblos. El historiador John Thornton apunta que, en el nivel más sencillo y práctico, «el pelo de espirales apretadas de los africanos permite que se le apliquen diseños y formas que resultan imposibles para el pelo de los europeos, más liso».[24]

Thornton describe los peinados negros como una forma de arte popular viva y dinámica que responde a la vida contemporánea. Tradicionalmente, los peinados podían funcionar como un método para organizar a la gente en diferentes categorías sociales y contribuir al mantenimiento de dichas categorías. Los peinados servían, asimismo, como símbolos para señalar fases relevantes de la vida, además de para indicar la transición de un estatus a otro, como la pubertad, la inclusión en sociedades y gremios o el matrimonio. Los peinados formaban una parte integrante de los rituales y constituían una forma visual del lenguaje en las sociedades orales.

Aun así, uno de los legados del dominio político, físico y cultural europeo fue la estigmatización de África y de sus costumbres y prácticas. En este contexto, también el pelo africano se ve degradado. Este sistema funciona según una misma lógica que sitúa todo lo que es africano como inferior a lo europeo. Todo. No es casualidad que las alumnas del Pretoria High School también tuviesen prohibido hablar en sus «atrasadas» lenguas africanas.

A pesar de semejante contexto, he perdido la cuenta de la cantidad de veces que he provocado en la brigada del «solo es pelo» paroxismos de ira apopléjica por tener la temeridad de hablar sobre la política del pelo negro en los medios de comunicación. En una ocasión, en el programa *Newsnight* de la BBC, dije que me importaba un comino que Justin Bieber llevase rastas. Lo que intentaba argumentar era que todo este tema radica en desequilibrios de poder y en la continuada explotación de los recursos físicos, materiales y culturales de África a lo largo de quinientos años. Esa línea de razonamiento provocó un torrente de acoso en las redes. Me enteré entonces de que yo era una *negrata* desagradecida que debía sentirme afortunada porque los blancos me habían liberado de la oscuridad del barbarismo. De hecho, ¿dónde estaba mi gratitud hacia los regalos concedidos por el colonialismo: la civilización, la ropa y la tecnología? Este ataque afectado de furia no es solo agotador, sino increíblemente impreciso.

En su revolucionario libro de 1983 *La invención de la tradición*, los historiadores Eric Hobsbawm y Terence Ranger detallan el modo en que los colonos europeos fueron básicamente incapaces de ver muchas de las prácticas culturales que se encontraron en África. En contra de lo que asegura la

propaganda colonial, por ejemplo, África tiene muchas tradiciones escritas muy antiguas. En Tombuctú, durante la época dorada de la ciudad (siglos XV y XVI), se decía que los libros eran el bien más valorado y valioso.[25] No obstante, a no ser que algo tuviese un paralelismo directo en la sociedad europea, por lo general todo pasaba desapercibido. Como resultado, muchos fenómenos culturales ricos y complejos sencillamente quedaron descartados y despreciados por primitivos, y desde luego nunca pasaron a los anales de la historia. La cultura europea solo daba valor a la palabra escrita, el arte y los monumentos que soportaban la prueba del paso del tiempo. Se creía que eso era lo que confería civilización a los pueblos. Sin pruebas de esos indicios, cabía debatir incluso si los africanos eran humanos.[26] El referente europeo del valor nublaba la visión colonial, y los emisarios de la cultura europea siguieron siendo unos ignorantes en cuanto a lo que había de valor en las sociedades orales, incluido el complejo lenguaje de los peinados, incapaces de entender la efímera temporalidad de esta forma de arte.

La estética africana tiene sus propias normas, que no siempre se corresponden con las europeas. Pensemos en el pelo afro, en especial cuando no está cuidadosamente peinado. Kobena Mercer debate la ironía inherente al hecho de que lo afro se vea como algo «africano» por tradición, pese a que en los contextos de África occidental el pelo raras veces se deja sin moldear o sin trenzar. El afro es un símbolo de la resistencia diaspórica, un rechazo a un sistema de valores impuesto que nos denigraba. Lucir el afro es un «que te den» desafiante a ese sistema, pero eso no lo convierte en inherentemente «africano».

La etnógrafa afroestadounidense Sylvia Boone comenta que para el pueblo mende de Sierra Leona lo opuesto al pelo bien peinado y acicalado es *yivi-yivi*: desarreglado, descuidado, desaliñado, sin forma. Una casa sucia es *yivi*, y también lo son los acuerdos políticos sucios. El pelo con aspecto de sucio y descuidado está considerado entre los mendes como una evidencia de problemas de salud mental («quienes ceden bajo las presiones de la vida diaria y se retiran a la locura señalan gráficamente su enfermedad no peinándose, abandonando con ello los estándares de buena conducta de la comunidad») o de moral libertina.[27] Shane y Graham White señalan que esas normas culturales dan buena cuenta de la «humillación que las mujeres esclavas pudieron sentir al verse privadas de la posibilidad de peinarse y de cuidarse el pelo como querían, además de indicar la importancia que seguramente concediesen a los peinados que pudieran lograr hacerse mientras vivieron esclavizadas y después».[28] Este es otro ejemplo más del contexto en el que se politizó el pelo negro, y en el que la elección de un estilo u otro puede leerse como una contestación.

El pelo tiene poder en muchos sentidos distintos. Actualmente, en la cultura africana y de la diáspora africana, la gente sigue dudando a la hora de dejar que su pelo caiga en manos de un extraño. Mi padrastro no era un gran tipo, y no vamos a decir más al respecto; en cualquier caso, a través de él estuve expuesta a muchas creencias guyanesas y trinitenses (tengo vinculación con Trinidad también por parte de madre, que nació en la isla y pasó los primeros catorce años de su vida allí, hasta que sus padres irlandeses regresaron a Irlanda). Entre ellas, recuerdo vivamente la creencia de que si alguien tenía acceso a tu pelo —con un peine, por ejemplo— podía hacerte brujería u *obeah*. Esas ideas tienen sus antecedentes en tempranas culturas africanas para las que el pelo era una posesión tan potente que era capaz de conferir ciertos poderes sobre la persona. Recientemente, en un acto sobre pelo y culturas materiales al que asistí en Goldsmiths, en la Universidad de Londres, me acordé de todo ello al ver a varios asistentes no negros compartir sin reparo alguno recortes de pelo humano. Yo tenía guardada una bolsita con pelo mío alisado que separé cuando «el gran corte».[29] La llevé para ilustrar mi presentación, pero, al contrario que mis colegas, entendí que de ningún modo debía dejar que pasara de mano en mano entre el grupo de desconocidos allí reunido.

En las culturas capilares de África pueden encontrarse muchos otros tabúes que dictan el comportamiento y las creencias en torno al pelo. Entre los yorubas, por ejemplo, existe la idea de que una peluquera no debe comer mientras trabaja con una clienta; si no, a la clienta le saldrá caspa. Una estilista no debe lavarse las manos inmediatamente antes de una sesión ni justo después; si lo hace, las particiones del pelo quedarán mal estructuradas: *irun e ko ni didi* (el pelo que no se ha separado bien); lo inverso, *irun e o ni yin owo* (el pelo que se ha separado bien), es un cumplido que demuestra que las separaciones bien hechas se consideraban un rasgo del pelo bonito.

Como hecho más significativo, cuando el trabajo de peluquería pasó de ser una práctica llevada a cabo en una economía de trueque por una persona de confianza a ser algo por lo que pagabas a una desconocida, se creó un tabú que prohibía el regateo, un pilar de la cultura yoruba en líneas generales. En consecuencia, una clienta no debía, bajo ninguna circunstancia, regatear con la peluquera el precio de peinado: *A kii na eleda eni* (una no regatea por su destino).

La explicación del poder de este tabú guarda relación con la crucial importancia del *ori* (la cabeza) y, por extensión, del pelo en la metafísica yoruba. Al igual que en la sociedad mende, en la yoruba el pelo que se deja descuidado es un anatema. Entre los yorubas, la expresión para decir «rastas» en un pelo adulto es *irun were*, que se traduce como «peinado de persona loca». En el mundo

yoruba, todos los seres humanos tienen un *ori* personal. Esa cabeza espiritual, llamada *ori inu*, es responsable del destino del individuo y está predestinada antes del nacimiento. Dado que la cabeza física, llamada *ori ode*, alberga la cabeza espiritual, el mantenimiento y el cuidado del pelo se consideran actos de relevancia espiritual.

La cosmología yoruba, que rige todas las relaciones sociopolíticas, se organiza en tres niveles. El nivel preeminente lo ocupa Olodumare, o Ser Supremo. Olodumare tiene tal grandiosidad que los seres humanos (en el tercer nivel) no pueden interactuar directamente con ese ser. Para mediar entre la humanidad y Olodumare existe un panteón de intermediarios conocidos como los *orishas*. Cada *orisha* cuenta con sus capacidades y áreas de responsabilidad individuales. Uno de los *orishas* más poderosos es la diosa del amor y de la fertilidad, Oshun, asociada al río Oshun y a las aguas dulces en general. Oshun se concibe como la peluquera original y más diestra de la mitología yoruba. Un famoso *oriki* (poema de alabanza) la presenta de este modo:

> Oshun, encarnación de la gracia y la belleza,
> la sublime trenza de cabello con peine de cuentas de coral

En vista de la importancia concedida al pelo por su asociación con el bienestar espiritual de la persona, la relación de Oshun con la peluquería no es una coincidencia. De hecho, en la cultura yoruba, el pelo tiene tal importancia que la propia tierra aparece a veces personificada como una mujer a la que peinan con azadas de labranza. Dado que el pelo se vincula al bienestar espiritual, ningún precio es excesivo cuando se trata del cabello. Esta fue una inteligente treta creada por las peluquerías para evitar tener que discutir con la clientela y, en última instancia, sacar más dinero.

Todos los 2 de febrero en la costa noreste de Brasil, los descendientes de millones de africanos esclavizados (de los pueblos ga-dangme, yoruba, igbo, fon, asante, ewé, mandingá) miran por encima del océano hacia los pueblos mbundu y bakongo y rezan a otra poderosa *orisha*: Yemanjá, la reina del mar. Además de conectar a la diáspora, el agua también une la tierra de los vivos con la tierra de los ancestros. El *orisha* Olokun (que, como otros *orishas*, trasciende el género) se asocia con el mar profundo y anuncia el camino que los espíritus han de seguir para pasar a ser ancestros.

Tanto el agua salada como el agua dulce son poderosos símbolos en muchas tradiciones africanas. Para los mendes de Sierra Leona, la deidad del agua,

Tingoi, destaca por su precioso pelo. Este pueblo toma unas precauciones extraordinarias para evitar que alguna niña pequeña con el pelo especialmente largo pueda ahogarse, porque creen que esas niñas son más atractivas para el pueblo de las aguas, que quizá las confunda por error con una de las suyas y desee llevárselas.

Los mendes cuentan con una poderosa sociedad exclusivamente femenina conocida como Sande, que tiene su equivalente masculino en la sociedad Poro. Se trata de instituciones clave dentro de la comunidad, y el acceso a ambas requiere de unos prolongados ritos de iniciación. Según la costumbre mende, el pueblo de las aguas corona a las mujeres que visitan sus dominios subacuáticos con unos peinados increíblemente bonitos. Boone explica que durante las largas ceremonias de iniciación de Sande «se cree que las niñas viven bajo el agua. Cuando están listas para volver a unirse a la comunidad, surgen de las aguas con unos peinados magníficos, más deslumbrantes de lo que podrían hacer las manos humanas».[30] El pelo de esas niñas es una hermosa demostración de un compromiso con lo divino.

Si queremos descolonizarnos, es imperativo que exploremos el modo en que los pueblos africanos se entienden a sí mismos y entienden sus propias culturas, para lograr así una comprensión más clara que no se vea deformada por los prejuicios de la documentación colonial. En su estudio sobre la importante tradición oral yoruba de los *orikis*, la antropóloga Karin Barber afirma que si atendemos a lo que dice el pueblo (o a lo que produce el pueblo) sabremos cómo ese pueblo constituye su sociedad. El pelo es un lenguaje visual personificado y puede entenderse como uno de esos «textos» indígenas. Otro sería el de los tambores *batá*, que imitan la tonalidad del lenguaje yoruba.

Comprender todo esto puede «conducir hasta el corazón de la concepción que una comunidad tiene de sí misma, sin lo cual cualquier descripción de la estructura o el proceso social seguirá siendo puramente externa».[31] Barber investiga el papel de los *orikis* en el cálculo que hacen los yorubas del tiempo y de los acontecimientos culturalmente relevantes:

> En el momento de su composición, todo *oriki* hace referencia al aquí y al ahora. Encapsulan todo lo que sea destacable en la existencia contemporánea […], pero, dado que tienen valor, se conservan y se transmiten década tras década, incluso durante siglos.

«Los *orikis* se valoran aún más por venir del pasado y traer consigo algo de su potencial acumulado, los atributos de poderes anteriores». Los *orikis*, de un modo

muy similar a los peinados que observamos al otro lado del Atlántico procedentes de África, «pueden, por tanto, ser un hilo que nos lleve de vuelta a una historia social de otro modo irrecuperable».

> Una sola pieza incluye a menudo elementos compuestos con hasta doscientos años de diferencia. […] los elementos de diferentes momentos históricos no suelen estar dispuestos en orden cronológico, y tampoco las unidades más antiguas están separadas de las más nuevas. Pueden desarrollarse en casi cualquier orden y combinación. Esto no se debe a que el orden cronológico quede fuera del ámbito de quienes recitan los *orikis* (los *orikis* de los sucesivos Obas —reyes yorubas— de Okuku y de los sucesivos poseedores de los títulos más importantes se recitan en orden), sino a que *normalmente su objetivo es otro*.

El pasado se recuerda con una finalidad distinta.[32]

El tejido que se da en los peinados trenzados, los aspectos de su temporalidad, su consistencia y su adaptabilidad comparten muchas similitudes con el género de los *orikis*. ¿En qué consiste ese «otro objetivo» que tienen los recitales de *orikis*? El propio planteamiento de la pregunta ya subraya una profunda diferencia entre un concepto eurocéntrico de la «historia» y los compromisos afrocéntricos con el tiempo. Se trata, precisamente, del tipo de investigación que necesitamos si queremos responder con cierta seriedad a los imperativos de la «descolonización».

La filósofa Elizabeth Grosz cuestiona la disciplina misma de la «historia»: ella plantea que quedarse enredado en el pasado es ser incapaz de pensar y actuar para el futuro. Pero, a la inversa, no tener ningún anclaje en el pasado, carecer de toda conexión o resonancia con él, conlleva no tener ningún modo de ver ni de crear un futuro; es no tener ningún lugar desde el que poder hacer un futuro distinto al presente. El bienestar requiere de una juiciosa mezcla entre lo histórico y lo ahistórico, lo puntual y lo impreciso, lo pasado y lo «futuro».[33]

Si bien una postura como la suya sigue siendo polémica e incluso radical en un contexto europeo, entre las prácticas culturales africanas indígenas es inmediatamente reconocible. De hecho, académicos como Ulli Beier nos cuentan que «para los reyes, bardos y narradores yorubas […] la “historia” es un medio de explicar y justificar el presente, más que de iluminar el pasado».[34]

Tal y como dice Karin Barber:

> […] el pasado no es el presente, pero debe mantenerse vivo en el presente, contiguo y accesible […], explicar los *orikis* como una mera forma de justificar el *statu quo*, o como reflejo de los intereses actuales, es no entender en absoluto

> su importancia más profunda, su capacidad para trascender el tiempo.[35]

Los peinados trenzados han sobrevivido en la diáspora. Más adelante, visitaremos San Basilio de Palenque, uno de los primeros municipios independientes de la Sudamérica colonial, fundado por africanos huidos. Algunos de sus peinados se asemejan mucho a estilos yorubas tradicionales como el *koroba* y el *kolese*. En ellos podrían identificarse muchos elementos compartidos con los *orikis*.

Siglos de significado acumulado están tejidos en las trenzas. Los africanos que llegaron a Palenque solían utilizar mapas que se tejían en el pelo, ocultos a plena vista, por así decirlo. La popularidad duradera de esos peinados garantiza que el pasado se mantenga «vivo en el presente, contiguo y accesible». Funcionan como un puente directo entre los habitantes actuales de Palenque y sus ancestros africanos. Se los ha descrito como la nueva plasmación de caminos centenarios hacia la libertad, una representación simbólica de lo que se soportó en este continente y «nos hizo llorar». Pero ahora ese dolor se ha transformado en obras de arte, en símbolos de resistencia y de supervivencia. El análisis de Barber de los *orikis* se aplica igual de bien a cualquiera de esos peinados:

> El pasado está reactivado en el presente […], el pasado se evoca en mitad de la actividad de la generación actual.[36]

Quizá sea este significado tan rico el que en parte da al *irun didi* (trenzado yoruba) su importancia perdurable, el que permite a los peinados que ya eran antiguos en el año 1600 parecer nuevos, futuristas y únicos cinco siglos después.

Los mismos rasgos que se encuentran en los trenzados y en los *orikis* pueden verse en muchas otras formas de arte cultural negro. La recursividad (mediante la cual lo que sale se convierte en lo que entra) existe tanto en los *samples* musicales como en el trenzado del cabello. Fijémonos en la diferencia entre la disciplina europea de la «historia», que ubica la acción en un tiempo pasado irrecuperable y en la que los acontecimientos se abordan como estáticos y se conservan como congelados en gelatina, y los métodos africanos de conectar con el pasado, que tienen intenciones muy distintas. Ejemplos tan diversos como los *samples*, los *orikis* y los peinados trenzados pueden todos entenderse como procedentes «del pasado» y traen «consigo algo [del] potencial acumulado [del pasado], los atributos de poderes anteriores», y es que, en la medida en que pertenecen «al aquí y al ahora», traen consigo «el entonces». Hebra a hebra, el pasado se entreteje hábilmente con el presente.

El movimiento del pelo natural

El «movimiento del pelo natural» podría entenderse como un nuevo despertar colectivo de las mujeres negras. Se inició en Estados Unidos, pero pronto se extendió a través de la diáspora hasta el Reino Unido, Francia y de vuelta a África, sobre todo en las zonas francófonas del oeste y del sur de África, además de en pequeñas comunidades de lugares como Nigeria. Hacia el año 2010 empezó a nacer mi conciencia del cambio, cuando descubrí un sitio web llamado Black Girl with Long Hair (BGLH, o «chica negra con pelo largo»), creado en 2009 por Leila Noelliste. Era la primera vez que veía en alguna parte una auténtica aceptación, por no decir alabanza, de mi textura capilar, y no solo de los rizos brillantes y relucientes, sino también de la pelusa mate y mullida que se puede retorcer, estirar, enrollar y rizar de todos los modos imaginables. Tal y como sugiere el nombre del blog, nuestro pelo puede crecer. Uno de los rasgos negativos que se atribuyen al pelo de textura afro es que no crece. Sin embargo, la mayoría de las veces eso es consecuencia de prácticas dañinas o de falta de conocimiento. En aquel blog descubrí a un montón de hermanas guapísimas luciendo unos peinados de lo más modernos con su pelo natural. Y si ellas podían hacerlo, ¡yo también! ¿Por qué no iba a poder?

Muchas mujeres insisten en que su decisión de pasarse al pelo natural no es explícitamente política. El mero hecho de que tengan que afirmar tal cosa, no obstante, demuestra cuán alejado de la norma sigue considerándose el pelo negro. ¿Qué otro grupo de mujeres sobre la faz de la Tierra tiene que transformar sus rasgos de manera tan radical para encajar? Aunque quizá no sea esa la motivación expresa para muchas, mi decisión de dejar de alisarme el pelo sí que fue política. Decididamente, yo no quería tener un pelo de textura afro, pero ya no podía seguir conciliando mi posición política con el alisado químico. Me di cuenta de que, como mujer adulta, no conocía mi propio pelo. No estaba familiarizada con su aspecto natural ni tenía la más remota idea de sus necesidades.

Una vez que te alisas el pelo con sustancias químicas, no le puedes quitar el alisado. Es un proceso irreversible. La única opción es «el gran corte». Iba a tener que dejármelo muy corto. Sin duda, todas las imágenes de BGLH ayudaban, pero, en fin, yo no estaba preparada para llevar el pelo así. Mi textura era ya lo bastante mala como para, encima, volver a tener voluntariamente un afro corto y ponerle la victoria en bandeja a un enemigo derrotado hacía mucho. ¡Era algo impensable!

Pero por fin dejé de alisarme el pelo. Esperé un año entero a que me

crecieran las raíces antes de cortarme las puntas alisadas (pensándolo ahora, ojalá me hubiese decidido por el gran corte; habría quedado genial). Al año siguiente me quedé embarazada y por fin lo hice.

¡RAS!

Mis motivaciones eran varias. Dicen que el pelo te crece más rápido cuando estás embarazada, pero era algo más que eso. Sabía que si tenía una hija, era fundamental que no creciese con el mismo concepto de belleza viciado que había tenido yo. Por otro lado, si tenía un hijo, esa cuestión era igual de crucial, si no más.

Sin duda, había algo nuevo en el aire, un creciente y nuevo despertar colectivo, aunque aún no fuese mayoritario. Voy a dejar clara una cosa: mi decisión no fue algo que yo quisiera hacer, sino más bien algo que me sentí obligada a hacer, quizá no a modo de castigo, pero sí a modo de sacrificio, de declaración política. A pesar de todas esas explosivas mujeres que aparecían en BGLH, yo aún creía que ese aspecto no iba conmigo, o al menos no tanto como mis bucles largos y acicalados. Sin embargo, por la causa, decidí resignarme a un futuro de desaliñada feminista militante. Me resulta extraordinario recordar que, incluso en aquella fase, era incapaz de imaginarme atractiva con mi pelo natural.

Los efectos colaterales de mi decisión de pasar al pelo natural han sido enormes e imprevisibles. La recuperación de la familiaridad con mi pelo natural coincidió con el nacimiento de mi hijo. Mi cuerpo era capaz de hacer cosas que ni siquiera me había atrevido a soñar. Al trabajar con él, en vez de en su contra, sentí que mi relación con la realidad empezaba a transformarse de maneras increíblemente significativas. Fue una combinación de acontecimientos. Desde luego, la lactancia y la maternidad resultaron cruciales, pero la aceptación de mi pelo y los sucesos que se desencadenaron a raíz de ello quizá no lo fuesen menos. Sutilmente, con el tiempo, pasé de simplemente tolerar mi pelo a disfrutarlo, a quererlo. Me pregunto si la recién descubierta libertad de mi pelo, con su volumen y su altura, cambió las energías que me rodeaban. Dicen que muchos grupos africanos han identificado la altura del pelo con un elemento importante en relación con el poder divino. Los avances con mi pelo han sido relevantes para la reconexión actual con mi cuerpo y su relación con el mundo natural. Tengo ahora un sentido de plenitud mucho más intenso y un conocimiento más profundo de los procesos que operan con toda su fuerza para desconectarnos de nuestros cuerpos y de la propia naturaleza. Industrias enteras se alimentan de nuestras inseguridades para vendernos productos diseñados para interrumpir la

conexión con nuestro ser y con el universo. Mi relación con mi pelo ha sido fundamental para esta toma de conciencia. Ah, y, de regalo, el cuero cabelludo ya no me duele a rabiar cuando me lo toco.

Ninguna ganancia es absoluta nunca, pero sí parece que hay grandes cambios en marcha. A escala global, existe un movimiento de mujeres negras que están diciendo «ya basta». Queremos que se nos acepte con nuestro aspecto normal. Esto, a su vez, está teniendo un gran impacto en los medios de comunicación mayoritarios, y el imperativo ha llegado directamente de nosotras. Hasta hace poco, no veíamos pelo natural en las pantallas. Sí aparecían representadas unas cuantas mujeres negras, pero en los pocos casos en los que se les concedía visibilidad, o bien tenían «buen pelo», o bien llevaban extensiones. Texturas como la mía seguían sin verse, seguían prohibidas. Por fin eso parece estar cambiando. El estreno de *Black Panther* en 2018 hizo historia por muchos motivos. Según la revista *Forbes*, *Black Panther* es la tercera película más taquillera de todos los tiempos y se convirtió en la tercera película en hacer más taquilla en Norteamérica que el *Titanic* de James Cameron. Se trata de una hazaña nada desdeñable, en vista de que las negativas previas a que las películas de masas estuviesen protagonizadas por personajes negros se justificaban a menudo en que las historias de negros no venden. No obstante, la película sigue siendo destacable por otros muchos aspectos. Es sin duda un hito feminista: los personajes femeninos son genios de la tecnología y jefas guerreras, y su aspecto no tiene precedentes en Hollywood. Es la primera vez que una producción de Hollywood ha creado un mundo para la pantalla habitado casi por completo por mujeres negras con pelo de tipo 4. Y eso fue algo muy potente, no solo por mostrar nuestro pelo como algo bonito, sino, sobre todo, por presentarlo como normal, y lo normal es un espacio del que, históricamente y de manera muy intencionada, se nos ha excluido. De pequeña me hicieron sentir como una abominación. Sé que si hubiera visto en la gran pantalla a mujeres con un pelo como el mío representando un espectro de personajes llenos de matices, seguramente me hubiese sentido orgullosa. Y, desde luego, me habría sentido muchísimo menos sola.[37]

---

[1] Wole Soyinka, *Of Africa*, New Haven: Yale University Press, 2012, p. 26.

[2] Doctor C. E. Lysaght, fragmento de un informe sobre los internados y reformatorios remitido al Ministerio de Educación de Irlanda, 1966.

[3] Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, Londres: Pluto Press, 1986, p. 112 [trad. cast.: *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid: Akal, 2009, trad. de Paloma Moleón Alonso,

Iria Álvarez Moreno y Ana Useros Martín].

[4] Joseph Arthur, conde de Gobineau, *Essay on the Inequality of the Human Races*, 1853-1855 [trad. cast.: *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*, Barcelona: Apolo, 1937, trad. de Francisco Susanna].

[5] J. C. Nott y George R. Gliddon, *Types of Mankind: Or, Ethnological Researches, Based Upon the Ancient Monuments, Paintings, Sculptures, and Crania of Races…*, Lippincott: Grambo and Co., 1854, p. 75.

[6] Citado en Adam Dewbury, «The American School and Scientific Racism in Early American Anthropology», en *Histories of Anthropology Annual*, vol. 3, Lincoln: University of Nebraska Press, p. 142.

[7] Orlando Patterson, *Slavery and Social Death*, Cambridge: Harvard University Press, 1982, p. 61.

[8] La Proclamación de Emancipación, emitida por Abraham Lincoln en 1863 (durante la guerra de Secesión), dio el estatus de personas libres a los esclavos que lograsen escapar del control del Gobierno confederado. La medida afectaba solo a los estados que estuviesen en zonas de rebelión, pero al acabar la guerra se convirtió en el inicio del camino a la abolición. (*N. de la T.*).

[9] Michael Eric Dyson, *Holler If You Hear Me: Searching for Tupac Shakur*, Nueva York: Basic Civitas Books, 2001, p. 52.

[10] Ayana D. Byrd y Lori L. Tharps, *Hair Story: Untangling the Roots of Black Hair in America*, Nueva York: St Martin's Griffin, 2001, p. 17.

[11] «Iman Opens Up about Deeply Upsetting Career Moment», en *Huffington Post*, 9 de septiembre de 2015.

[12] Ginetta E. B. Candelario, «Hair Race-ing: Dominican Beauty Culture and Identity Production», en *Meridians*, vol. 1, n.º 1, otoño de 2000, p. 148.

[13] La canción, «¿Saben ellos que es Navidad?», la compusieron Bob Geldof y Midge Ure en 1984 para recaudar fondos y combatir la hambruna que asolaba Etiopía. (*N. de la T.*).

[14] Elizabeth Pears, «Colourism: Why Even Black People Have a Problem with Dark Skin», en *New Statesman*, 15 de octubre de 2013.

[15] Véase el sitio web The Natural Haven: http://www.thenaturalhavenbloom.com/2011/10/does-shiny-hair-healthy-hair.html#comment-form.

[16] Para mantener el rizo suelto y brillante tenías que aplicarte a diario un espray grasiento que activaba el rizo y que dejaba un residuo extraño y grasoso en el pelo, además de un brillo pegajoso en cualquier superficie sobre la que te apoyases. Había que dormir con un gorro de plástico cubriéndote el pelo para que no se te secara.

[17] Susan Bordo, «Cassie's Hair», en Stacy Alaimo y Susan Heckman (eds.), *Material Feminisms*, Bloomington: Indiana University Press, 2008.

[18] En cierto modo, esto es lo que se esconde tras la indignación por el pelo de Blue Ivy, aunque en ese caso la historia va más allá, dado que la textura del pelo en sí pone en

duda la valía de la propia existencia de la niña.

[19] Bordo, «Cassie's Hair».

[20] Oyetade, «Body Beautification», en N. S. Lawal *et al.* (eds.), *Understanding Yoruba Life and Culture*, Africa World Press, 2004, p. 389.

[21] En el caso de Yara Shahidi en *Blackish*, su madre en la pantalla es «birracial».

[22] Tom Burrell, *Brainwashed: Challenging the Myth of Black Inferiority*, Carlsbad: Smiley Books, 2010, p. 78.

[23] Kobena Mercer, «Black Hair/Style Politics», en *New Formations*, 3, 1987, pp. 33-54.

[24] John Thornton, *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400–1800*, Nueva York: Cambridge University Press, 1998, p. 230.

[25] Jonathan Adams y Thomas McShane, *The Myth of Wild Africa: Conservation without Illusion*, Berkeley: University of California Press, 1997.

[26] Cuando esas pruebas existían, se ocultaban o se achacaban a ficticios pobladores anteriores del continente no negros, dado que los colonos no estaban dispuestos a creer que los africanos pudieran ser los responsables de su creación.

[27] Sylvia Ardyn Boone, *Radiance from the Waters: Ideals of Feminine Beauty in Mende Art*, New Haven: Yale University Press, 1996, p. 186.

[28] Shane White y Graham White, «Slave Hair and African American Culture in the Eighteenth and Nineteenth Centuries», en *Journal of Southern History*, vol. 61, n.º 1, febrero de 1995, p. 72.

[29] En la comunidad del pelo natural, «el gran corte» es el proceso de cortarse el pelo alisado o con permanente cuando estás haciendo la transición de un pelo tratado con productos químicos al pelo natural.

[30] Boone, *Radiance from the Waters*, p. 192.

[31] Karin Barber, *I Could Speak until Tomorrow: Oriki, Women, and the Past in a Yoruba Town*, Edimburgo: Edinburgh University Press, 1991, p. 2.

[32] *Ibid.*, p. 27.

[33] Elizabeth Grosz, *The Nick of Time: Politics, Evolution, and the Untimely*, Durham: Duke University Press, 2004, p. 116.

[34] Ulli Beier, citado en Barber, *I Could Speak until Tomorrow*, p. 34.

[35] *Ibid.*

[36] *Ibid.*, p. 14.

[37] En todo caso, sigo viendo con escepticismo el mensaje final de *Black Panther*, a saber, que el éxito y la prosperidad futuros de África residen en su papel como partícipe entusiasta en el orden mundial neoliberal explotador. Pero eso es harina de otro costal.

02

No tengo tiempo

Cuidarme no es autocomplacencia, sino supervivencia, y eso es un acto de guerra política.

AUDRE LORDE

A lo largo de mi vida, he pasado lo que equivaldría a varios años arreglándome el pelo, ya fuera en Brasil o en Nigeria, en el Reino Unido o en Estados Unidos, en Trinidad o en Tokio, en casas particulares y en salones de belleza, unos más pijos y otros más de andar por casa, mirando fijamente mi propio reflejo y el de las mujeres que, situadas detrás de mí, me aplicaban cremas y pociones en la cabeza con sus manos de color negro azulado, negro oscuro, negro rojizo, negro amarillento, negro claro, dibujando en mi cuero cabelludo líneas y caminos al servicio de una alquimia que transformaba lo que crecía en mi cabeza en algo casi por completo irreconocible.

Se me ha dormido el culo sentada en taburetes de distintas estancias, ya fuera en mi casa o en casas ajenas, escuchando gritos de niños y melodramas intensísimos de Nollywood, mientras me ponían extensiones para crear unas trenzas meticulosas que me cayesen por toda la espalda.

De niña, pasé horas y horas en el suelo, encajada entre las fornidas piernas de personas desconocidas, con la cabeza apoyada en su regazo. Esos primeros recuerdos de infancia son vagos en cuanto a detalles, pero muy vívidos en lo que al ambiente se refiere. Es cálido. La tierra es rojiza. Todo lo demás son marrones apagados y beis. Motas de polvo le dan al aire una materialidad como de telaraña. Estamos en una construcción pequeña de madera. Tengo la cabeza colocada en el regazo de la peluquera. Creo que estoy de cara a ella. Mi madre

también está, sin duda. Mi tía, la hermana de mi padre, quizá ande por ahí. Tengo mucho pelo. Unos dedos hábiles lo dividen con precisión matemática. No tengo una cabeza especialmente blanda, pero, para ser sincera, tampoco estoy acostumbrada a que me peinen concienzudamente. Desde luego, no estoy nada acostumbrada a que me meneen la cabeza de esta manera tan violenta. El cuero cabelludo me quema. Por instinto, tiro en dirección opuesta a mi torturadora.

Mujer de África occidental trenzando el pelo de otra mujer en la década de 1940.

—¡Estate quieta o te doy una torta!

Me brotan lágrimas de los ojos.

—Deja de llorar o te doy una torta.

Tampoco estoy acostumbrada a recibir ese tipo de órdenes. Las lágrimas se hielan antes de tener oportunidad de deslizarse por mi rostro. Desesperada, miro con ojos suplicantes a mi madre, que aparta la vista con indiferencia. No salta a mi rescate. Cuando por fin termina el calvario, tengo el pelo transformado en un peinado que ahora identifico como *suku*. No es exactamente el estilo de mis

sueños. Yo quería un pelo largo y sedoso de princesa que hiciera frufrú. Aun así, el recuerdo no es triste. Aunque la experiencia no fuese del todo cómoda, siempre he disfrutado de que me hicieran trenzas. Me gusta la sensación de notar cómo me dividen el pelo, los dientes afilados del peine entrando en contacto con el cuero cabelludo, que por lo demás está muy bien protegido gracias al pelo tupido y denso que me crece en la cabeza.

Ay. La calma previa a la tormenta.

Hay algo tremendamente tranquilizador en las manos que saben con precisión qué hacer y cómo hacerlo. Unas manos seguras que reconocen mi pelo, unas manos —incluso cuando son de una persona desconocida— que en todo caso identifican la textura de mi pelo como algo familiar. Nada que ver con las manos reacias de las estilistas blancas, cuyo miedo al tacto es a menudo perceptible, intensificado en el mejor de los casos por la fascinación de encontrarse con algo exótico y, en el peor, por el desagrado. Lo mismo podría decirse de las manos despistadas de los novios blancos que han intentado «pasar» los dedos por una textura no diseñada para esa actividad en concreto. De hecho,

me encanta que me toquen la cabeza, pero solo si quien lo hace sabe que cualquier intento de «pasar» algo por ella acabará en atasco y tirones, y que muy probablemente acabará destrozando cualquier estupendo peinado que me haya costado horrores conseguir.

De izquierda a derecha y de arriba abajo: *ipako elede* («cerdas en la nuca de un jabalí»); *suku* («cesta»); *kolese* («criatura sin patas»); *korobo* («cubo»).

Por lo general, la gente negra sabe que arreglarnos el pelo supone tiempo y esfuerzo, así que no suelen intentar meter sus sucias manos en él. Creo que además existe una conciencia bien establecida sobre los límites y el espacio personal, así como una noción que aún perdura (aunque de un modo más implícito en estos tiempos) de que nuestro pelo tiene una relevancia espiritual. Se mira pero no se toca (gente blanca, tomad nota).

Irun didi

Durante siglos, los peinados a base de trenzas pegadas (o *irun didi*) fueron un rasgo cotidiano de la vida yoruba y, en general, de gran parte de la vida africana. Los peinados eran indicadores de tu estatus y distinción social, de tu profesión, de tu estado civil, de tu pertenencia a un linaje real, y quizá también una señal de a qué *orisha* te debías como sacerdote o sacerdotisa. Podía saberse mucho sobre una persona solo por su peinado, y también sobre los valores, la ética y las prioridades de su cultura.

Tradicionalmente, las mujeres yorubas aprendían casi todas a entrelazarse o trenzarse el pelo solas, una práctica que se remonta a la antigüedad. Además del conocimiento casero, existían peluqueras profesionales, las *onidiris*, que por lo general eran más rápidas y tenían una habilidad excepcional, y disfrutaban de un altísimo respeto como artistas.

El estilo *irun didi* se crea trenzando repetidamente el pelo pegado al cuero cabelludo. Puede hacerse en una variedad de formas en apariencia infinita. Pese a las opciones ilimitadas, algunos modelos concretos son más populares desde hace milenios. Se trata de los que se han denominado en inglés *cornrows* («hileras de maíz») o *canerows* («hileras de caña»).

Las palabras y términos que utilizamos para describirnos son cruciales para el modo en que nos relacionamos con nuestro cuerpo. Desde luego, si queremos poner en marcha el trabajo de la descolonización, tenemos que pensar en el lenguaje. La discrepancia entre el término genérico *cornrowing* en Estados Unidos y el término *canerowing* empleado en el Caribe y el Reino Unido revela una triste historia de esclavitud. Los diversos nombres regionales son un reflejo de los distintos cultivos, como el caso de la caña de azúcar que cultivaban los esclavos

en el Caribe. Sin embargo, en lengua yoruba, el nombre de este peinado se subdividía en diferentes estilos, como *ipako elede* (literalmente, las cerdas de la nuca de un jabalí) o lo que ahora se considera la trenza pegada más clásica, *kolese* (una criatura sin patas).

Al contrario que los nombres ingleses, que son una referencia directa a un pasado de esclavitud, los nombres yorubas tienen su origen en un mundo que existía ya antes de aquel en el que la esclavitud se convirtió en un significante dominador de la vida negra. Los nombres son un poderoso recordatorio de que contamos con identidades que existieron antes, más allá y fuera del legado de la esclavitud.

Los peinados africanos cumplen innumerables funciones y operan a múltiples niveles. En el más básico, una trenza puede entenderse como un trozo de material (fibra o pelo) entrelazado con tres o más hebras. Eso se hace mediante un proceso de repetición que va creando un dibujo. Según el estilo y el tamaño de las trenzas, peinar todo el pelo de la cabeza puede llevar mucho tiempo (horas, incluso días). Soy reacia a describir este proceso como demasiado costoso en tiempo, porque me apetece mucho romper ese mito tan enraizado (aunque reciente y culturalmente muy concreto) del tiempo como un bien de consumo. Tiene mucho más sentido pensar en las trenzas como en un tiempo en sociedad durante el que se desarrolla el negociado de la vida. Se trata de un proceso que une a la gente y que facilita los vínculos intergeneracionales y la transmisión de conocimientos. Las mujeres pueden hablar de política, o una madre contarle a su hija las prácticas sexuales tradicionales. Y la cercanía física de esos intercambios no hace más que enfatizar la intimidad y la sensación de estar viviendo un acontecimiento. La importancia social que codifican las múltiples capas de las trenzas trae consigo siglos de información acumulada, de creencias y de prácticas. El trenzado funciona como un puente que salva la distancia entre el pasado, el presente y el futuro. Crea un hilo material y tangible que une a personas a menudo separadas por miles de kilómetros y cientos de años.

Irun kiko

Pese a contar con un amplio desarrollo en el sur de Nigeria, el estilo *irun kiko* es una innovación mucho más reciente que el ancestral *irun didi*. Según algunos académicos, no se introdujo en Yorubalandia hasta al menos la década de 1960, aunque hay evidencias de algo comparable en la época de la esclavitud (no como peinado en sí mismo, pero sí como un método de manipulación del pelo, para

alargarlo y enrollarlo). Este «envoltorio» era un proceso por el que el pelo se desenredaba, se dividía y se envolvía en hilo de algodón o algún tejido similar; al retirarse el tejido, se obtenía un pelo sin nudos y rizado. Las mujeres podían entonces envolver en un trozo de tejido los mechones enrollados para preservarlos así hasta el domingo, día en que retiraban el tejido, se soltaban los mechones y se peinaban el pelo recién estirado como querían.

En una entrevista, Gus Fester, antiguo esclavo nacido en 1840, contaba cómo en las reuniones del campamento las mujeres esclavas:

> […] se quitaban los hilos esos del pelo para la reunión. En aquellos tiempos todas las hembras morenas llevaban el pelo envuelto, menos cuando iban a la iglesia o a un casamiento. En las reuniones del campamento las mujeres se quitaban los trapos de la cabeza, menos las madres. Ahí las madres llevaban unos trapos blancos [bandanas] recién lavados.[38]

Del mismo modo, Amos Lincoln explicaba la finalidad de usar esos tejidos:

> Las muchachas se arreglaban para el domingo. Toda la semana llevaban el pelo todo envuelto en hilos de algodón que sacaban de las bolas de algodón. Cuando llegaba el domingo se peinaban el pelo muy bien peinado. Les gustaba tenerlo bonito y al natural, con rizos. Llegaba el lunes y se colocaban otra vez esos hilos de algodón y ahí se los dejaban para que se les rizara otra vez.

Otro entrevistado, Olivier Blanchard, contaba lo mismo: «Creo que cogían las anguilas y les quitaban el pellejo, y con eso se envolvían el pelo. Y así se les quedaba el pelo bonito y con rizos».

Esto podría entenderse como una prueba temprana de la influencia de los ideales de belleza europeos que asociaban los bucles más sueltos a estar guapa.[39]

Existe una cantidad casi infinita de peinados con hilos, aunque todos son el producto de tres fases. La primera implica el trazado de unos dibujos en el cuero cabelludo; las formas contenidas en ese dibujo se retuercen y envuelven con hilos negros o, más recientemente, con una especie de goma negra. Las estructuras creadas son muy ricas en cuanto a significado. Tienen unos nombres que representan desde estados metafísicos del ser hasta importantes acontecimientos culturales y sociales del mundo yoruba y nigeriano. Entre los estilos más populares están el Ogun Pari («la guerra ha acabado», en celebración del final de la guerra de Biafra, el 5 de enero de 1970), el Eko Bridge (por un puente impresionante construido en la década de 1970 en Eko, el nombre yoruba de

Lagos), el Onile Gogoro («rascacielos») o el Kehin Soko («dale la espalda a tu marido»). ¡Y que cada cual lo interprete a su manera!

Irun biba

A ver, gente blanca, por favor, no deis por hecho que todo el mundo puede llevar el pelo «hacia abajo» ni que preguntar «cómo de largo tienes el pelo» tiene sentido a escala universal. Insisto: ¡el nuestro crece hacia arriba! Una mujer yoruba tradicional nunca dejará que el pelo le caiga (en todo caso, tendría más sentido decir «le sobresalga») al modo en que las mujeres con texturas europeas llevan el suyo.

Cuando una mujer no lleva un estilo *irun didi* o *irun kiko*, lleva un peinado *irun biba* (trenzas sueltas). Debido a la textura de nuestro pelo, dejarlo «suelto» y sin trenzar durante demasiado tiempo provoca pérdida de hidratación. Las trenzas sueltas se llevaban a modo de estilo de «conservación» hasta que una mujer estaba preparada para hacerse un trenzado pegado más formal.

Existe una sólida continuidad entre esas prácticas tradicionales y algunos de los «estilos protectores» (como decimos ahora) de escaso mantenimiento que las mujeres negras llevan entre un peinado y otro. Cuando nos retorcemos el pelo entre peinados para conseguir darle un aspecto de rizo torcido, estamos recurriendo en buena medida a las mismas prácticas antiguas que las mujeres yorubas utilizaban cuando se hacían un peinado *irun biba* (trenzas sueltas), o que las mujeres esclavas usaban en su versión temprana de los hilos.

El pelo afro requiere manipulación, ansía que lo toquen (¡aunque no unas manos ajenas y curiosas!). Pese a que no es imprescindible retorcerlo todas las noches (habrá quien no esté de acuerdo con esta afirmación, pero oye, como he dicho antes, soy una vaga), no se puede dejar sin retorcer demasiado tiempo. De otro modo, el pelo se «encoge» y se apelmaza y se enreda cada vez más. Por lo general, las mujeres negras tienen que pensar muy por adelantado. Cuando se trata de nuestro pelo, la improvisación no es lo ideal.

Aunque estas prácticas existen desde hace bastante tiempo, en ciertos periodos adquieren mayor o menor popularidad. Sin duda, ahora estamos viviendo un renacimiento de los peinados trenzados. Basta con ir a cualquier zona negra de Londres para ver por todas partes interpretaciones y giros modernos de estilos tradicionales que habrían sido muy poco usuales hace solo un par de años.

Con el creciente número de mujeres negras que han dejado de alisarse el

pelo, la frecuencia con la que se nos ve llevando estos peinados protectores «intermedios» es cada vez mayor. Existe una renovada sensación de confianza en el hecho de que nos vean con un pelo de textura natural, así como en el de llevar estilos sencillos, informales, trenzados. Cuando veo estos peinados, siempre me llama la atención comprobar la nula asimilación y el poco esfuerzo por adherirse a la estética europea que se da en ellos. Se trata de estilos indiscutiblemente negros.

Lo negro es bello I: *A-dú-bíi-kóró-isin*[40]

Numerosos pensadores, desde James Baldwin a W. E. B. Du Bois, Frantz Fanon o Ngũgĩ wa Thiong'o, nos recuerdan que la consecuencia más destructiva del colonialismo no fue el control de la tierra, sino el control de la mente de las personas. Es durante el periodo colonial cuando empezamos a ver los efectos de ese adoctrinamiento tan extendido de actitudes del tipo «Occidente es mejor», responsables de mucho de lo que se considera deseable en la Nigeria actual. Los ideales de belleza siguen siendo un ejemplo pertinente. La Organización Mundial de la Salud calcula que el 77 por ciento de las mujeres de la Nigeria moderna utilizan cremas para aclararse la piel. Si bien la creencia en la superioridad de la piel blanca no es innata, según una idea muy popular y totalmente falsa existe una preferencia histórica y universal por la piel clara. Se trata de un mito peligroso, dado que continúa perpetuando de forma sutil la noción de que la piel más clara es objetivamente superior y que, en el fondo, en cierto nivel evolutivo, todo el mundo lo sabe. Eso es mentira.

El pueblo yoruba tiene colores de piel con distintas tonalidades, algunas más claras, otras más oscuras. Hasta la imposición de los estándares de belleza europeos, esta característica por sí sola no era suficiente para conferir o denegar belleza. Se podía ser guapa y tener la piel más clara, pero no ibas a ser guapa por tener una piel más clara. A una persona de tez clara podían llamarla *a-pon-bépo-re* («quien es rojo como el aceite de palma»), mientras que una persona con una piel más oscura podía ser *a-dú-máa-dán* («quien tiene una piel oscura de brillo precioso») o *a-dú-bíi-kóró-isin* («quien tiene una piel oscura de brillo precioso como la semilla de un akí»).[41] El deseo por ajustarse a una estética que valora la piel clara y el pelo liso es el resultado de una campaña de propaganda que ha durado más de quinientos años. Se trata de la imposición de un sistema que denigra cualquier cosa percibida como «demasiado africana».

La única manera en la que el pelo afro puede cumplir los criterios de

«belleza» es transformándolo y conseguir de algún modo que pueda parecerse al pelo europeo. No siempre ha sido así. Proverbios yorubas como «*Irun ni ewa obinrin*» («El pelo trenzado de una mujer es su belleza») revelan que era la intervención del trenzado lo que confería belleza; el dicho mende «Ella es pelo» demuestra que, aunque el pelo ha sido crucial para la belleza desde hace mucho, el contexto era muy distinto.

Sylvia Boone explica que las valoraciones indígenas sobre el pelo hacen referencia a su cantidad y a su volumen. Un pelo bonito se celebra como *kpotongo*, que significa «mucho, abundante, copioso».[42] En referencia al pelo, *kpoto*, la palabra raíz, equivale a «largo y tupido»; para los mendes, el rasgo importante del pelo es que crezca, y *kpoto* denota una cualidad abundante y numerosa de las cosas que crecen, por eso se utiliza también para referirse a los frutos de un árbol, para el arroz o para objetos que pueden juntarse y atarse. Del mismo modo, las trenzas, los hilos, los entrelazados y las extensiones se usan para peinar el pelo africano. Otras palabras mendes relacionadas con el cabello desarrollan la metáfora del pelo como flora, que decora tanto la cabeza de una mujer como la superficie de la Tierra.[43]

El pelo indeseable no se considera tal por su textura o por su falta de similitud con el pelo europeo. «Áspero», «crespo» y «duro» no existen. Por el contrario, un pelo no deseable es *kpendengo*: el pelo «atrofiado, que no crece robusto». El término opuesto, *papoongo*, indica un crecimiento tupido, exuberante, como en una granja o en un bosque.[44] De nuevo, la belleza surge de la abundancia de la Tierra, y no en función de si la textura se asemeja a la de tu opresor.

Los peinados que se ajustaban a la textura del pelo africano y que respondían a sus puntos fuertes eran los más admirados por los posibles intereses amorosos. Boone aprendió que tanto la elegancia como el atractivo sexual se alcanzaban mediante un pelo «peinado en estilos hermosos y complicados». Al contrario que los mechones lisos y rubios o el «buen pelo» que aparentemente ocupa las mentes eurocéntricas en la actualidad, ¡los peinados tradicionales trenzados y entrelazados eran el culmen de la fascinación sexual!

La preocupación no consistía en conseguir largos bucles que se balanceasen, ni un «pelo de princesa» ondeado y con mucha caída. En realidad, para los yorubas, un tipo de «pelo de princesa» era un peinado con trenzas pegadas llamado *moremi*.

El *moremi* debe su nombre a la inteligente y valiente Moremi, una princesa del siglo XII (y es que, por suerte o por desgracia, las niñas negras pueden ser princesas) del reino de Ile Ife, la cuna de la civilización según las creencias

yorubas. Harta de los asaltos del pueblo del bosque, Moremi se dejó raptar y capturar como prisionera de guerra. Su legendaria belleza llamó la atención del rey enemigo, que la tomó por esposa. Tras enterarse de todos los secretos del ejército enemigo, Moremi se escabulló, regresó a Yorubalandia y allí reveló información logística a los yorubas, que estos usaron para derrotar a sus enemigos en el campo de batalla.

Sororidad

Necesitaba lo que necesitaban la mayoría de las niñas de color: un coro de madres, abuelas, tías, primas, hermanas, vecinas, maestras, mejores amigas, y toda la fuerza que la vida exigía de ella, así como el humor para sobrellevarla.

TONI MORRISON, *La canción de Salomón*

El trenzado del pelo es un momento social. Para Hagar, un personaje esencial en *La canción de Salomón*, de Toni Morrison, la ausencia de ese necesario coro de mujeres negras tiene unas consecuencias nefastas. Sin él, a Hagar le faltan los recursos emocionales para sobrevivir a la angustia que al final la mata.

Hagar muere de unas fiebres, pero causadas por una cadena frenética de acontecimientos que se inicia cuando Milkman, el objeto de su obsesión, rechaza su amor. El rechazo de Milkman está motivado, no en poca medida, por los estragos del colorismo, esa violencia interna que las personas negras seguimos ejerciendo entre nosotras.

El origen de gran parte de la deficiencia emocional de Hagar hay que buscarlo en la ausencia en su vida de unas redes familiares, de solidaridad y de apoyo cruciales para muchas sociedades tradicionales de África. Esas relaciones se priorizaban a través de un concepto amplio de familia, de instituciones basadas en grupos de edad y de asociaciones de hombres y mujeres, de las que encontramos un buen ejemplo en las sociedades Sande y Poro de los mendes. Las comunidades negras han logrado reproducir, con diversos niveles de éxito, diferentes versiones de las comunidades africanas tradicionales. En su ensayo «City Limits, Village Values», Toni Morrison contrapone la desesperación de los pequeños núcleos urbanos narrada por los escritores de ficción blancos y el afecto que suelen expresar los escritores negros por la vida comunitaria e íntima construida en torno a los «valores del pueblo» (una piensa también en los quilombos[45] de Brasil o en San Basilio de Palenque, en Colombia).[46]

En la vida real, la ausencia de este necesario coro de mujeres negras también

puede resultar costosa. Criarse en Irlanda tuvo muchas cosas magníficas, pero, más allá del racismo explícito y de la hostilidad que viví, la parte más dolorosa fue el aislamiento: nada de madres, abuelas, tías, primas, hermanas, vecinas ni mejores amigas que pudieran entender lo que yo estaba experimentando o identificarse con ello. Notaba una honda sensación de pérdida. Al marcharnos de Atlanta quedé desarraigada de mi familia más amplia y de la posibilidad de tener amistades negras, pasando de un soleado barrio de las afueras, negro y pudiente, a un país católico socialmente conservador, frío, de un blanco homogéneo y a menudo hostil.[47]

Mucha gente blanca —incluso progresistas antirracistas— solo parece capaz de concebir la negritud como una experiencia definida por el racismo y por una miseria absoluta, una situación de la que con gusto nos liberaríamos si pudiéramos. Creo que esto explica en parte por qué la gente a veces me dice, con un palpable sentido de generosidad por su parte: «Es que ni siquiera pareces negra, Emma», como si eso fuera el mayor cumplido que pudieran dedicarme.

Sin embargo, aunque soy irlandesa, también soy negra (desde luego, me han llamado «negrata» las suficientes veces como para seguir bastante convencida de que muchos de esos que «no ven el color de la piel» sí que me veían como negra cuando no se sentían caritativos). Así que sí, soy negra. Soy yoruba. Y eso significa algo. En concreto, significa una cultura, y una historia, una historia que sigue fascinándome pese a los incesantes esfuerzos por conseguir que me avergüence de ella. Que nadie me diga que no «ve las razas». Mi negritud es algo que no quiero borrar, independientemente de lo inferior o inadecuada que, de manera deliberada, haya sido concebida por algunos.

De pequeña, echaba de menos con desesperación vivir en una comunidad negra. Hoy tengo amistades blancas cercanas, pero por entonces nunca me sentía del todo cómoda en los típicos grupos de niñas que caracterizan la vida adolescente. Aunque tenía algunas buenas amigas, siempre hubo un abismo. A veces la causa era bastante radical: tenía algunas amigas cuyas casas, sencillamente, no se me permitía visitar, y a las que disuadían de forma convincente para que no se relacionaran conmigo. Con otras era algo más sutil: el hermano de una amiga me llamaba «Azúcar Moreno», y otro gritaba «¡Mira, la prima de Emma!» cuando pasaba cerca de alguna persona negra (recuerdo con especial claridad un día en que eso ocurrió). Me acuerdo también de otra «amiga», la sobrina de la monja misionera, que me regañó por hacer que «todo el mundo se sienta incómodo» en una ocasión en la que conté que me acababan de llamar (otra vez) «zorra negra». Y desde luego no recuerdo que ninguna de ellas, nunca, ni una sola vez, diera un paso adelante ni me defendiese contra nada de lo

que yo vivía.

El mundo también respondía ante nosotras de manera distinta. Hablando claro: soy bastante pequeña, pero tengo un culo importante y unos muslos curvilíneos. La ropa no me queda como al resto, y eso me reventaba. En aquella época, las mujeres blancas con físicos abultados aún no habían popularizado mis rasgos, así que yo vivía consecuencias distintas cuando me vestía como las demás: «Por Dios, Emma, de verdad, pareces una fulana, a Becky le queda mucho mejor».[48] Por desgracia, no estoy citando la letra de «Baby Got Back».[49] Es un relato casi literal de mi propia vida, aunque los nombres aparezcan cambiados.

En su ensayo de 2004 «Irish and White-ish», Angeline Morrison habla sobre el tono concreto del racismo irlandés: «La gran mayoría de los insultos racistas contenían algún tipo de alusión sexual […], se trata de una característica concreta del racismo irlandés […]». La sexualidad de las personas inmigrantes, y en especial, aunque no en exclusiva, de las negras, «se ha representado durante mucho tiempo como algo exótico, tabú y peligroso».[50]

Cuando tenía catorce o quince años, empecé a recibir mucha atención por parte de chicos jóvenes y de hombres adultos. Las chicas están condicionadas a vincular su autoestima a esas traicioneras arenas movedizas, incluso aunque, como ocurría en mi caso, fuesen acompañadas de suposiciones relativas a la disposición sexual y al libertinaje percibido de las jóvenes negras. Pese a sus aspectos problemáticos, esa atención generó al mismo tiempo muchos celos y envidias, que a veces se plasmaban en frases como: «Si a él ni siquiera le gusta, solo es que sabe que las negras son facilonas», algo de lo que me informaba alegremente alguna compañera muy preocupada. En resumen, ¡una amistad duradera no se basa en este tipo de cosas!

Actualmente soy lo bastante afortunada de tener un grupo diverso de amistades, que incluye a muchas mujeres irlandesas magníficas, aunque, de entre ellas, agradezco especialmente mi relación con otras mujeres negras; y me emociona que, gracias al crecimiento de la población irlandesa negra, pueda tener la oportunidad de entablar amistad con mujeres que son tanto negras como irlandesas, algo que nunca creí que ocurriría. Vivir sin una sororidad negra es como vivir sin oxígeno. Es una situación a la que nunca podría volver.

Antes de que nos desviemos demasiado, quiero hacer una pausa para que no perdamos de vista la realidad. Mi intención no es romantizar ni atribuir a nadie rasgos de carácter sobrehumanos. Independientemente de la raza, las personas somos personas. Hay gente magnífica, otra que no lo es tanto… Para ser sincera, tengo que mandar un abrazo al grupo de chicas que conocí en mi primer año en la universidad; ellas me enseñaron que en todas las llamadas «razas» hay

gilipollas recalcitrantes. Con la ventaja que da ver las cosas *a posteriori*, puedo analizarlo todo desde un punto de vista más crítico y reflexionar sobre cómo a las mujeres jóvenes se las pone a unas en contra de las otras, y cómo para las mujeres heterosexuales la competición centrada en torno a la atención de los hombres parece haber sido un tema más que recurrente.

Y ahí aparecía el tema de nuevo, aunque con un cambio en la narrativa: yo ya no les gustaba a los chavales porque «las negras son facilonas». En realidad, una vez que crucé el mar de Irlanda y llegué al Reino Unido, ya ni siquiera era una joven negra, así, sin más. En Irlanda, la gente no distinguía entre personas «medio negras» y negras; desde luego, yo no recuerdo que me insultaran nunca la mitad por ser medio blanca. En cualquier caso, en ese entorno, la proximidad a la blancura no parecía ser una realidad relevante, aunque supongo que todas esas cosas dependen del contexto. De un modo similar, en Estados Unidos, aunque se me veía como a una persona de piel clara, seguía siendo una niña negra de piel clara.

Al vivir en el Reino Unido me convertí en mestiza, y aquel «solo les gusta porque las negras son facilonas» se convirtió en «solo les gusta porque es mestiza» o, si lo decían otras chicas también mestizas, «solo le gustas porque tienes la piel más clara que yo», y así *ad infinitum*…[51]

Por tanto, no vivo engañada pensando en que exista algún tipo de presumible solidaridad universal entre las mujeres negras, ni entre las mujeres sin más. La poeta feminista Audre Lorde nos legó muchas palabras poderosas, entre ellas estas: «Las mujeres negras estamos programadas para definirnos en el seno de esta atención masculina y para competir entre nosotras por ella, más que para reconocer nuestros intereses comunes y avanzar guiadas por ellos».[52]

No obstante, por suerte, esas relaciones no fueron representativas y al poco tiempo, con el recuerdo de esas experiencias de novata ya en el espejo retrovisor, empecé a conocer a todo tipo de mujeres negras. Uno de los placeres que descubrí gracias a estas nuevas amistades fue el de los peinados. Cuando me marché de Estados Unidos se me apartó de un mundo en el que yo sí podría haber gozado de aquel coro de primas y amigas negras, así que celebré mucho ese nuevo progreso. Mis nuevas amigas me integraron, me enseñaron a ponerme extensiones (estoy hablando de principios de los 2000, así que todavía eran esas tiras que se adherían con pegamento negro, ¿alguien las recuerda?) y a quitármelas, lo que quizá era aún más importante.

Cuando cumplí diecisiete años mi madre me hizo un regalo: un viaje a Moss Side, en Mánchester, para que me alisaran el pelo y me pusieran extensiones, cosa que acabó en desastre cuando llegó el momento de despegarlas. No tenía la

más remota idea de cómo hacerlo, así que fui en busca de consejo a un importante salón de peluquería de Dublín. Como cualquiera. Pero no. La estilista me sugirió usar acetona. Decliné su sabio consejo y en vez de eso terminé arrancándomelas, literalmente. Pese a todos los años que han pasado, aún hoy tengo una calva. Me entran escalofríos al recordarlo, tanto por mi falta de conocimiento como por la brutalidad de lo que hice. Después de mudarme a Londres y de que se hiciera realidad el sueño de tener amigas negras, mi querida Alesha me enseñó a quitarme las extensiones con algo tan poco corrosivo como el aceite para bebés. Salieron como la seda.

Con los años, mis amistades con mujeres negras no han hecho sino intensificarse, y parece que es algo que está ocurriendo a escala general. Ahora se presta mucho más cuidado y atención a las identidades de las mujeres negras. Estamos experimentando una época de cambios profundos, una reconexión con nuestra mutualidad compartida, una «re-memoria», como la describiría Morrison. En su investigación sobre las mujeres mendes, Sylvia Boone señala que ofrecer trenzarle el pelo a otra mujer es, como diríamos hoy, un «plan de amigas». Es una invitación a la amistad.

> Un peinado bonito y distintivo se considera un regalo de amor […]. Es una mujer que le dice a otra: «Me caes bien. Te aprecio. He pensado en ti lo bastante para imaginar un peinado que irá bien con tus rasgos y les sacará partido. No te tengo envidia. Quiero que estés guapa, para que atraigas el amor, la admiración y todo lo bueno que eso conlleva. Estoy dispuesta a quedarme de pie o agachada varias horas trabajando con tu pelo, sin esperar remuneración ninguna. Mi sacrificio demuestra que quiero lo mejor para ti».
>
> Así pues, trenzarle a alguien el pelo es una muestra ideal de cuidado y cariño, la contribución específica de una mujer al éxito de otra.[53]

¿Por qué estas expresiones de solidaridad femenina negra se están haciendo más pronunciadas actualmente? Quizá se deba a una combinación de factores: el reconocimiento de lo que hemos perdido y el deseo del movimiento de descolonización global de intentar encontrarle una solución; la reivindicación de la belleza y la valía que nos son propias mediante la asimilación de nuestro pelo y de otros rasgos difamados; un activismo renovado, el grito sonoro y resonante de que las vidas negras sí importan y el subsiguiente debate sobre los autocuidados; los logros del colectivo LGTBQ; la marginación de las normas patriarcales y de la competición que estas incentivan; el rechazo a las políticas de honor y las nuevas redes de apoyo y de solidaridad que están surgiendo a través de las redes sociales.

Asimismo, sé que debemos hacer todo lo que esté en nuestra mano para nutrir esta revolución naciente, para asegurarnos de que no se convierta en un mero espectáculo performativo en las redes y, lo que quizá es más importante dado el aumento del faccionalismo, para no darnos la espalda las unas a las otras. Tal y como nos instaba Lorde: «Hemos de analizar conscientemente cómo ser amables entre nosotras hasta que eso se convierta en costumbre, porque lo que nos era inherente se nos ha robado: el amor mutuo de las mujeres negras».[54]

Como criaturas sociales, necesitamos que nos toquen. Amamantar, cargar con nuestros hijos e hijas, abrazarnos, cogernos de la mano, todos esos intercambios táctiles tienen mucho que ofrecernos en términos de estabilidad emocional, bienestar y felicidad. Muchas culturas africanas son bastante táctiles por tradición, aunque quizá eso no se perciba como tal. Una expresión crucial de este hecho puede verse en la cultura de los peinados: cuidar de nuestro pelo de textura única era una parte importante y disfrutable de la cultura. ¿Cómo pasó a reimaginarse como una cosa «molesta»?

Trabajo de 9.00 a 17.00

La mayoría de la gente corriente, independientemente de su raza, se las ve y se las desea para mantener un buen equilibrio entre trabajo y vida, o un equilibrio que les permita satisfacer con facilidad su necesidad de autocuidados. Sufrimos una «pobreza de tiempo» crónica. Aun así, en vez de generar indignación, cuando no revolución, esa escasez de tiempo impuesta se ha reformulado como progreso. La apropiación de nuestro tiempo personal se convierte en la evidencia de la vida metropolitana a la que aspiramos, y la idea de «la rutina» es casi un fetiche.

Prácticamente todo el mundo, salvo los muy ricos, puede identificarse con esta ausencia de tiempo personal. En la sociedad actual, la mayoría sentimos la intensa presión que eso provoca. Sin embargo, allí donde la falta de tiempo está vinculada en concreto al cuidado del pelo, la balanza se inclina a favor de nuestras hermanas de pelo liso u ondulado. Mientras que las mujeres blancas pueden lucir de manera bastante razonable ese efecto tan chic de pelo dejado y despeinado, como de recién levantada, el pelo que me crece a mí en la cabeza no se acopla a ese enfoque de no intervención con respecto al peine.

Para el pelo negro el coste de no tener tiempo suficiente es mayor. ¿Cómo será eso de pasarse el peine y listo? Mientras escribo esto, estoy estrujándome el cerebro para averiguar cómo conseguir arreglarme el pelo esta noche y estar preparada para mañana por la mañana, intentando sacar tiempo de un calendario

que sencillamente no me lo permite.

Nuestra sociedad funciona más o menos en torno a las demandas de la jornada laboral de nueve a cinco. Es en este contexto que a las mujeres negras se nos dice (o se nos hace sentir) que tenemos que alisarnos el pelo, porque no «hay tiempo» para mantenerlo sin más en su estado natural.

A las mujeres negras se nos exige que hagamos el trabajo necesario para tener un aspecto presentable. Sin embargo, ese aspecto presentable es algo culturalmente muy concreto, y no podemos conseguirlo con facilidad sin —en el peor de los casos— arriesgarnos a padecer cáncer o problemas de fertilidad o, como mínimo, quemaduras por sustancias químicas. ¿Por qué la única manera de que las mujeres negras podamos parecer «profesionales» es crear un duplicado deficiente del pelo de las mujeres blancas? ¿Acaso existe un ejemplo más descarnado de la necesaria asimilación que se nos exige para poder ajustarnos a una cultura que no está diseñada para ciertos cuerpos, que no está diseñada para que mi cuerpo encaje con facilidad en ella?

Por supuesto, el sistema esclavista no se preocupaba de dejar tiempo a las mujeres negras para que se arreglasen el pelo, pero la jornada laboral industrial que hemos heredado no es mucho más comprensiva. El capitalismo ha redirigido el tiempo otorgándole como objetivo principal la acumulación de capital. Cualquier cosa que interrumpa la maximización de los beneficios pasa a ser subversiva. Para las mujeres negras, cuando el pelo se convierte en una carga, reclamar tiempo para arreglárnoslo es en sí mismo un acto de rebelión. De hecho, una de las justificaciones más prácticas para alisar un pelo negro es que su mantenimiento requiere mucho menos tiempo.

El régimen de trabajo de los esclavos en los campos sureños lo identificamos como la experiencia arquetípica de la esclavitud. Las horas laborales se delimitaban por la luz natural. Los africanos trabajaban desde que se veía hasta que se dejaba de ver. Si la luz de la luna era suficiente, seguías recogiendo algodón toda la noche. En un entorno así, el buen cuidado del pelo se hacía por completo imposible.

Únicamente los domingos, el «día libre» (que en realidad era el día dedicado a hacer actividades de subsistencia, como el trabajo de labranza, que muchos necesitaban para sobrevivir), los esclavos encontraban algo de tiempo para acicalarse y arreglarse con los pocos instrumentos de que disponían. En palabras de un antiguo esclavo, James Williams, «los únicos momentos que tenían los esclavos para peinarse eran los domingos. Ellas se cepillaban y se liaban los pelos unas a otras y los hombres se cortaban el pelo entre ellos. Ese era todo el tiempo que tenían».[55]

Sabemos que el pelo negro necesita que lo peinen, lo separen y lo trencen o enrollen con mucho cuidado para evitar que se apelmace, se le hagan nudos y se enrede. Cuando pasa esto último, algo que ocurre con facilidad, el proceso de desenredado puede requerir mucho tiempo y ser doloroso, algo que se habría exacerbado a causa de la falta de los instrumentos necesarios entre los esclavos africanos: «Nos cardábamos el pelo porque no teníamos cepillos, pero las cardas no iban mejor. Usábamos las cardas también para cardar la lana, y nos mojábamos el pelo y luego lo cardábamos. Las cardas tenían mangos de madera y unos dientes de alambre de acero muy duros».[56]

Las «cardas» mencionadas parecen inocuas. No lo son. Se trata de unos instrumentos horribles y afilados que se usan para preparar el vellón para el hilado. Hace poco, estuve en una grabación en Cromford Mill, en Derbyshire. Las Tierras Medias británicas eran una zona crucial para la Revolución Industrial, y Cromford Mill fue el lugar que revolucionó tanto la fabricación del algodón como el propio concepto de fábrica. Dadas las implicaciones de la fabricación del algodón en las vidas de los esclavos, aquel era un espacio muy adecuado para tener mi primer encuentro en vivo con una carda de algodón.

Tía Tildy Collins, antigua esclava, describe cómo se empleaban las cardas de algodón con las niñas esclavas para intentar alisarles el pelo:

> Nuestras chiquillas odian que llegue el domingo, porque mamá y la abuela nos lavan y nos frotan hasta que casi nos despellejan para que estemos limpias para la escuela de los domingos, y nos peinan la cabeza con un *jimcrow* [el nombre coloquial de las cardas].
>
> ¿Nunca ha visto un *jimcrow*? Pues es como una carda de las que se usan para la lana. ¿Que cómo es una carda? Pero bueno, ¡señorita! ¿Dónde se ha criado usted que no ha visto nunca una carda? El *jimcrow* ese dolía, dolía mucho, pero teníamos que aguantarnos, y a veces, después de todo eso, mamá nos envolvía el pelo todo rizado con unos hilos y nos lo ataba tan fuerte que apenas veíamos con los ojos.[57]

El uso del término «Jim Crow» para un instrumento utilizado para peinar da que pensar. En las décadas de 1870 y 1880, las llamadas Leyes de Jim Crow dictaban la segregación racial en todos los espacios públicos de los antiguos Estados Confederados de América. Esas leyes permanecieron ratificadas por el Tribunal Supremo de Estados Unidos hasta 1965. La elección de un nombre que subraya la «separación» asociada a la división y al desenredo del pelo negro tiene sus antecedentes en el idioma yoruba, en el que uno de los términos para peine es *ooya*, que significa «estar alejado» o «separarse».[58] En consecuencia, si alguien le

envía un peine a un amante o un amigo, significa que se separa de ellos.[59]

La carda Jim Crow tenía afiladas garras de metal duro y desde luego no estaba diseñada para el aseo personal. De hecho, estas rascaderas se empleaban también como método de castigo. Recuerdo haber leído la historia de un niño negro exhausto al que sumergían en una tina de azúcar hirviendo y cuando lo sacaban, le pasaban la rascadera por la piel asada, en carne viva. Era una medida disuasoria contra el «abandono del trabajo por enfermedad», porque el tiempo es dinero y el dinero es tiempo.

Pese a todo, en vez de ser la carga que ella imaginaba, cuando Susan Bordo conoce la cultura del pelo negro a través de su hija, se asombra al descubrir la belleza de las prácticas y toda su fuerza:

> Cuando me acostumbré a reservar al menos un par de horas para arreglarle el pelo a mi hija, me hice adicta al placer de la cercanía física ininterrumpida que proporcionaba ese ritual. Al crecer y convertirse en una niña cada vez más independiente y activa, supe que podría disponer de al menos dos horas a la semana para tenerla en mi regazo, con su cuerpecito apoyado en el mío, y a veces (cuando mejoré mi técnica de peinado) incluso se quedaba dormida como cuando era un bebé. Al principio, me intimidaba hasta la más mínima queja suya, y tomarme el tiempo de hacerlo todo con cuidado y con suavidad, pasando el peine de las puntas a las raíces, me parecía un trabajo extenuante. Sin embargo, descubrí que tenía su punto zen. Una vez que te entregas por completo, lo demás queda en un segundo plano: la cercanía de tu hija, el cuidado, el permiso para tocarla, el hecho de olerla y atenderla, se convierte en el epicentro, en un lugar de paz y seguridad.[60]

Muchas prácticas valiosísimas se han ido devaluando, pero sobre todo deberíamos pensar en cómo a la gente negra se le ha robado un tiempo del que antaño disfrutaba en abundancia. Bromeamos con «el tiempo de la gente negra» y, sin embargo, los conceptos africanos del tiempo merecen una mayor consideración. Hasta hace muy poco, hasta el colonialismo impuesto a finales del siglo XIX, el continente no estuvo bajo la tiranía del reloj de veinticuatro horas ni de su sirvienta, la gestión del tiempo.

Se ha construido una potente narrativa global en la que la vida urbana, la industrialización y el trabajo asalariado, junto al crecimiento ilimitado de los mercados financieros y de consumo, son un objetivo permanente. Se supone que eso es «el desarrollo». Una versión más certera sería decir que esas son las cosas que se mantienen análogas a la aniquilación de los recursos humanos y naturales.

La narrativa de la inferioridad racial negra puede que esté muy consolidada, pero es relativamente nueva. Existe un cambio enorme entre los primeros relatos de los observadores europeos y los de quienes les siguieron, primero con la esclavitud y luego con el colonialismo en sus mentes.

Reinos precoloniales

Las descripciones del pelo africano ofrecen un espacio significativo desde el que poder observar algunos de esos cambios. Si bien los europeos de los siglos XVII y XVIII con frecuencia quedaban impresionados por lo que encontraban en el continente, los registros de los siglos XIX y XX desvelan una interpretación notablemente distinta.

Cuando los primeros «aventureros» (en esta vida hay que ser generosa y, por encima de todo, no perder el humor) europeos llegaron a África occidental, les asombraron la riqueza, la abundancia y la belleza de la tierra y de la gente. Sabemos que hacia el año 1300 d. C. el pueblo yoruba había construido ciudades amuralladas rodeadas de granjas. Habían desarrollado amplias redes comerciales y de trueque tanto con sus vecinos como con pueblos de más al norte. Cambiaban tejidos y nueces de cola por los bienes que necesitaban y deseaban. Existía un vivo intercambio de ideas, artes y tecnología con instituciones como la Universidad Islámica de Tombuctú. Llegado el siglo XV, los yorubas habían creado el Imperio oyo, ubicado en el actual oeste y centro-norte de Nigeria. Con los siglos, el imperio se expandió hasta ocupar un área geográfica enorme y convertirse en uno de los Estados más grandes de África occidental. Su éxito se debió a las extraordinarias capacidades organizativas y administrativas del pueblo yoruba, pero también a la riqueza que obtuvo mediante el comercio y su potente caballería. No obstante, un poder inmenso no suele ser benévolo: buena parte de la riqueza posterior oyo se consolidó gracias a la implicación del imperio en el comercio de esclavos. Aunque los yorubas conformaron uno de los grupos más numerosos de personas secuestradas y transportadas al Nuevo Mundo como esclavos, anteriormente habían participado en ese comercio, responsable en no poca medida del poder oyo.

Al sureste, el reino de Benín constituía otro poderoso imperio. En el siglo XV, los portugueses (los primeros europeos de cuya llegada a esa parte del continente existen registros) se quedaron asombrados con lo que vieron. Y luego llegaron más europeos. Un escritor holandés llamado Olfert Dapper redactó el siguiente informe:

> La ciudad de Benín tiene una anchura de al menos seis kilómetros. Cuenta con carreteras amplias y rectas, bordeadas por casas, que son grandes y hermosas, con muros hechos de arcilla. La gente es muy amable y parece que no hay robos. Dentro de la ciudad está la corte real, grande y cuadrada, y rodeada por una muralla. La corte se divide en muchos palacios, con casas y cuartos independientes para los cortesanos.[61]

Las murallas de la ciudad de Benín eran, supuestamente, la obra de tierra más grande construida antes de la era mecánica. Fred Pearce, de la revista *New Scientist*, señala que en un momento dado esas murallas fueron «cuatro veces más largas que la Gran Muralla de China», y describe una ciudad que «se extendía unos dieciséis mil kilómetros en total, un mosaico de más de quinientos asentamientos independientes pero interconectados. Cubrían una superficie de 6.500 kilómetros cuadrados y todo ello lo excavó el pueblo edo […]. Se calcula que invirtieron 150 millones de horas en excavar para construirlo todo, y quizá sea el fenómeno arqueológico más grande del planeta».[62]

La ciudad de Benín se dispuso siguiendo un patrón fractal, un elemento de diseño del que también se ven sólidas evidencias en los patrones de trenzado africanos, algo de lo que se hablará con más detalle en el capítulo 6. Ron Eglash apunta a que Benín y las aldeas cercanas se diseñaron como fractales perfectos, mientras que los espacios de las casas, y las propias casas, se componían de formas repetidas en sucesiones matemáticas predecibles.[63] Benín fue además una de las primeras ciudades del mundo en tener alumbrado público, gracias a unas lámparas enormes de metal alimentadas por aceite de palma. Las lámparas se concentraban sobre todo cerca del palacio Oba, para facilitar el tráfico de salida y entrada de la residencia tras el anochecer. En 1691, el capitán de barco portugués Lourenço Pinto comentaba:

> La gran Benín, donde reside el rey, es más grande que Lisboa; todas las calles tienen un trazado recto y llegan hasta donde alcanza la vista. Las casas son grandes, sobre todo la del rey, que tiene una profusa decoración y unas columnas preciosas. La ciudad es rica y de vida ajetreada. Está tan bien gobernada que el robo es algo desconocido y la gente vive con tal seguridad que en las casas no hay puertas.[64]

Otro rasgo notable que captó la atención de los primeros observadores europeos en África occidental fueron los peinados. Los bronces de Benín creados entre los siglos XVI y XIX, que los británicos amablemente «liberaron» del reino tras una expedición disciplinaria en 1897, revelan el mismo nivel de atención a los

peinados ornamentados e intrincados que aún observamos hoy en África occidental y en su diáspora.[65]

Los relatos de los viajes de Cadamosto, de 1455, destacan por contener las referencias europeas más antiguas al pelo de hombres y de mujeres africanos. Al describir a los wolofes, en la zona sur del río Senegal, leemos: «Ambos sexos van descalzos y sin tapar, pero se tejen el pelo con tirabuzones preciosos, que se atan con nudos diversos, aunque lo tengan corto».[66] «Algunos dejan que les crezca el pelo largo y lo trenzan como las crines de un caballo y les ensartan cuentas de corales o alargadas. Muchos (sobre todo río arriba) llevan sobre la coronilla una buena cantidad de cascabeles».[67] Las mujeres peúles «gustan del ámbar amarillo, con perlas de oro o cristal de ese color: hacen guirnaldas y nudos con ellas, y adornan así retazos de algodón, que se enganchan al pelo y lucen muy vivaces y refinadas».[68]

Hay muchas referencias al cuidado por el detalle en la cultura de los peinados de los pueblos wolof, fuli y mandingó, en el río Senegal, que «se decoraban el pelo, corto como lo tienen, de formas muy bonitas, con grisgrís (amuletos), plata, pieles, coral, cobre, etc.».[69]

John Thornton señala que:

> […] cuando los europeos entraron por primera vez en contacto con el África occidental a finales del siglo XV, hablaban sobre los miles de peinados que llevaba la gente que se encontraban. Combinaciones diversas de trenzas, mechones entrelazados (a menudo con conchas, cuentas o trozos de tejidos), zonas afeitadas y zonas cortadas con diferentes largos para crear diseños distintos decoraban la cabeza de la gente, generando un efecto impresionante.[70]

En 1602, el explorador holandés Pieter de Marees «publicó una lámina […] en la que se mostraban dieciséis peinados distintos de varias clases y géneros, solo de Benín».[71]

Los relatos elogiosos son relativamente profusos. Parece que por parte de los observadores europeos no existe la sensación de que el pelo africano sea feo o inferior. De igual modo, los propios pueblos tienen claramente sus estándares de belleza indígenas. Lo que en apariencia indican los primeros relatos es que el proyecto de negar y oscurecer las civilizaciones africanas no empezó en ese momento. Por entonces no había necesidad de negar la humanidad de los pueblos africanos, porque las economías europeas aún no eran dependientes de ese relato. En esa fase, vemos un mundo en el que los africanos sí pueden percibirse como seres humanos y, por tanto, es posible reconocer su belleza.

El tiempo es dinero y el dinero es tiempo

La cultura del pelo negro ofrece una lente única con la que volver a examinar lo que podría ser valioso del pasado africano y evaluar el impacto generado por un modo de vida ajeno y destructivo para el pueblo de África.

Conocemos bien el viejo dicho «el tiempo es dinero y el dinero es tiempo», pero ¿de dónde sale eso? Y, si nos paramos a pensarlo, ¿qué significa en el fondo, y qué revela sobre las cosas que nuestra sociedad valora y las que desprecia?

Una vez que los objetivos europeos pasaron a estar caracterizados por la pretensión de la esclavitud y la colonización, hubo un cambio drástico en el tono de las descripciones de los africanos. La colonización en el siglo XX generó una nueva y perdurable obsesión europea con la «holgazanería» africana. En el libro *The Prevention of Idleness: The Labour Circulars*, publicado en Sudáfrica en 1925, se afirmaba:

> Por el propio interés de los nativos, los jóvenes han de convertirse en asalariados, y dejar de holgazanear en sus reservas durante gran parte del año.

El panfleto continúa con la defensa del trabajo obligatorio que las autoridades coloniales británicas estaban imponiéndoles a los sudafricanos negros. El texto reconoce que el trabajo obligatorio no es beneficioso y que, de hecho, es perjudicial para los pueblos africanos. Asimismo, se señala que el trabajo obligatorio sirve «exclusivamente a los intereses de los colonos y empleadores privados europeos»: el mismo grupo que insiste en que el Gobierno mantenga los salarios por debajo del umbral de la pobreza. Pese a esta conciencia explícita sobre sus perjudicados y sus beneficiarios, el trabajo obligatorio siguió imponiéndose.

Este sistema dañino se presenta como superior a la «holgazanería» que, según los británicos, existía hasta entonces. Ese tipo de discurso puede identificarse como precursor de los debates actuales sobre el «desarrollo» del continente africano, una narrativa cuya legitimidad requiere de la patologización de las culturas africanas. Las auténticas causas de la pobreza, las ocasionadas por las políticas del servicio para el crecimiento y la lucha contra la pobreza (SCLP), una ramificación del Fondo Monetario Internacional (FMI), quedan ensombrecidas.[72] Por el contrario, se considera que los países africanos están fracasando por su naturaleza inherentemente desviada. En parte, esta narrativa explica la mendacidad que caracteriza el retrato del pasado africano.

La «verdad» profundamente arraigada de que el pelo negro requiere demasiado tiempo no tiene sentido en un contexto indígena.[73] Los yorubas

entendían el tiempo como algo ligado a la tarea que había que hacer. Hasta que no enraizaron las formas europeas del capitalismo, para la mayoría de la gente el tiempo era suyo. El día empezaba al amanecer y terminaba con el ocaso. Todos los complejos tenían un reloj de sol para medir los periodos intermedios. Cuando el sol no estaba visible, la cantidad de trabajo hecho u otras pistas procedentes de la naturaleza —el canto de los pájaros o el comportamiento de ciertos animales— daban al agricultor la información que necesitaba.

Los académicos Iyakemi Ribeiro y Amâncio Friaça describen la rutina diaria como una mezcla de actividades laborales, socialización, canciones y actos religiosos. El día quedaba definido por tareas que cumplir, más que por unidades predeterminadas de tiempo.

Los yorubas funcionaban según una semana de cuatro días. La deidad más popular de una localidad marcaba el comienzo de la semana en esa zona. Si pensamos en expresiones como «el tiempo es oro», «ahorrar tiempo» y «ganar tiempo», queda claro que el tiempo en el sentido occidental se ha reimaginado como una mercancía, que al adquirirla uno tiene en «propiedad» o «posesión». En el libro *Entre Dios y el tiempo*, John Mbiti explica que en las culturas africanas el tiempo era una perspectiva muy distinta, y como tal se medía de diferentes maneras. No importaba si un mes de caza duraba veinticinco días o treinta y cinco: el hecho de la caza en sí predominaba sobre la unidad de tiempo prescrita. Mbiti describe el tiempo occidental como algo que debe «utilizarse, venderse o comprarse».[74] En cambio, en la noción africana tradicional, el tiempo tiene que crearse o producirse. En la metafísica africana tradicional, «el hombre no es esclavo del tiempo; por el contrario, el hombre “crea” todo el tiempo que quiere».[75]

Cuando el tiempo no es una mercancía, no «poseer» el tiempo para arreglarte el pelo es un oxímoron, sobre todo allí donde se pone un fuerte énfasis en un pelo bien presentado e inmaculado.

El pelo negro no es problemático ni anormal. Según el modo de vida y las prioridades que tengas, ni siquiera supone una «inversión» de tiempo. Desde luego, crece como crece por una razón. La densidad relativamente escasa del pelo afro, combinada con su forma elástica de hélice, aumenta la circulación del aire fresco hasta el cuero cabelludo y ayuda a regular la temperatura corporal. Asimismo, la sequedad del pelo afro le permite estar siempre mullido, al contrario que el pelo de textura más lisa, que se empapa con el sudor y eso hace que se pegue al cuello y a la frente.[76]

El tiempo que una tarda en arreglarse el pelo afro es, con toda franqueza, el tiempo que hace falta para ello. Y es en este hecho en el que se desvela una

verdad muy potente: nuestro pelo sigue siendo un espacio en el que quedan a la vista y actúan a tiempo real los terrenos pantanosos que separan un sistema europeo impuesto y la resistencia de los cuerpos negros a ese sistema. Nuestros propios cuerpos aparecen posicionados como aparentemente no concordantes con los «valores británicos» impuestos por el colonialismo y, como tales, están sujetos a procesos reguladores.

La idea de que nada existe en solitario es una piedra angular del pensamiento africano. La importancia de las relaciones entre las cosas se subraya en la metafísica africana. Por el contrario, la cultura de consumo británica otorgó valor y valía al deseo de consumir cosas. Aspirar al estilo de vida necesario para adquirir esas cosas era el principio central de esa nueva «civilización».

La creciente monetización de la sociedad africana, junto al incentivo para acumular objetos materiales por el mero hecho de acumular, fue una muestra de civilización. El siguiente ejemplo de los hotentotes del cabo de Buena Esperanza es muy ilustrativo:[77]

> Las costumbres inglesas y los sentimientos ingleses parecen estar ganando terreno rápidamente [...]. Las tiendas abiertas en Bethelsdorp y en Theopolis serán increíblemente útiles dado que, *gracias a las necesidades artificiales que crean*, animan a la gente al aumento industrial.[78] [Las cursivas son mías].

El colonialismo era en esencia la creación de una infraestructura para facilitar y legitimar el robo de los recursos de las colonias, y para que Europa acumulase los beneficios.[79]

Antes de la introducción de las necesidades artificiales y de la exigencia de pagar ingentes impuestos coloniales, la población africana tenía mucho más tiempo para arreglarse el pelo, un aspecto de los autocuidados que aparentemente enfurecía a los británicos: «Los holgazanes de los maridos tienen [a las mujeres] haciendo trenzas, convirtiendo ese pelo lanudo en un fetiche (por el que muestran un tremendo orgullo e interés, como una especie de ornamento), y las mantienen ocupadas en eso todos los días, durante horas y horas».[80]

No sé otra gente, pero a mí un estilo de vida de abundancia que me deje tiempo de sobra para arreglarme el pelo y relajarme con mi gente me suena mucho más atractivo que un mundo de quedarse sin dinero diez días antes de cobrar, adeudos en cuenta, descubiertos, larguísimos trayectos al trabajo en hora punta y todo lo que supone la jornada de nueve a cinco, pero, oye, eso es el progreso, ¿no?

Para cumplir las exigencias de la Corona británica, los granjeros africanos

tuvieron que buscar empleos no cualificados y mal pagados. El académico nigeriano A. G. Adebayo afirma que cualquier análisis del subdesarrollo de África estará incompleto si no explica cómo se utilizaron los impuestos para desarraigar a la gente, explotar sus recursos y quitarles no solo una parte de sus ingresos, sino también el capital de inversión que pudieran haber ahorrado.[81]

Hace tan solo ciento cincuenta años, la población de lo que luego se convertiría en Nigeria consideraba el trabajo asalariado algo degradante y perverso. El horario que la mayoría aceptamos ahora a regañadientes (empezar a trabajar a cierta hora predeterminada, que no eliges tú, comer a una hora predeterminada dictada por un jefe, terminar de trabajar en un momento ordenado desde arriba) mis antepasados lo veían como algo semejante a la esclavitud. Se consideraba anatema trabajar para una persona que no fuese pariente de sangre. Para agravar aún más estas afrentas a la libertad y a la autonomía, los británicos impusieron multas por llegar tarde o ausentarse sin autorización, cantidades que se descontaban de lo que ya eran unos salarios exiguos o que directamente no daban para comer.

La invención de las mujeres

«Bueno, a ver, Emma, tranquilita, que las culturas africanas son inherentemente opresoras, sexistas y patriarcales». Esta preocupación progre tan común es una respuesta casi refleja que recibo cada vez que empiezo a hablar de género en el contexto africano. Y a mí me entra la curiosidad: parece que hemos aceptado que el género es un constructo social, pero, si es así, ¿no se construiría de un modo distinto en diferentes momentos y espacios? Si aceptamos que es un constructo, ¿por qué entendemos la categoría occidental de «mujer» como algo universal y constante en la historia?

Podríamos plantearnos el hecho de que el colectivo que acabó por denominarse «mujeres» en la época colonial quizá no se concibiese históricamente como un grupo cohesionado, unido por una biología común; o que, unidas ahora como «mujeres», el destino de ese colectivo en realidad virase a peor bajo la administración europea.

El académico poscolonial Walter Rodney escribe que el colonialismo introdujo un sistema por el que:

> […] los hombres accedían al sector del dinero con mayor facilidad y en mayores cantidades que las mujeres, mientras que el trabajo de las mujeres pasó a ser muy inferior al de los hombres en el nuevo sistema de valores del

colonialismo: el trabajo de los hombres era más «moderno» y el de las mujeres se consideraba «tradicional» y «atrasado». *Por tanto, el deterioro del estatus de las mujeres africanas quedó vinculado a la consecuente pérdida del derecho a fijar el estándar indígena en cuanto a qué trabajos tenían méritos y cuáles no*.[82] [Las cursivas son mías].

En *The Invention of Women*, la socióloga yoruba Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí va más allá y plantea el argumento de que el género no era un principio organizativo en la cultura yoruba. En consecuencia, el linaje y la veteranía resultaban mucho más importantes que la presencia o ausencia de una vagina a la hora de determinar la posición de una persona en la sociedad. Este argumento lo respaldan lingüísticamente la falta de género en los pronombres yorubas y el hecho de que los nombres yorubas puedan utilizarse para hombres y mujeres por igual. Entre los diversos ataques a los que estuvieron sometidas las mujeres, el trabajo asalariado fue uno de los más dañinos.

La distinción de género señalada por Rodney «condujo a la percepción de los hombres como trabajadores y de las mujeres como no trabajadoras y, por tanto, apéndices de los hombres».[83] Eso supuso un peligroso error. Los hombres africanos, al contrario que sus homólogos europeos, recibían salarios míseros, lo que hacía que el trabajo de las mujeres fuera más necesario que nunca antes, aunque al mismo tiempo se estaba devaluando de manera inaudita.

El trabajo asalariado forzó la emigración a zonas alejadas de las tierras ancestrales, a nuevos centros comerciales coloniales. Eso tuvo un efecto dañino para la «estructura, la cohesión y el funcionamiento de la familia, la comunidad y las relaciones interpersonales». Tal y como explica Oyěwùmí, las mujeres acompañaban a sus maridos y se alejaban así de sus parientes. Ese recurso, el más poderoso de todos —el coro de «madres, abuelas, tías, primas, hermanas, vecinas, maestras, mejores amigas»— se estaba desmembrando.

El caso de Madame Bankole, participante en un estudio etnográfico hecho entre familias de emigrantes yorubas, es muy esclarecedor:

> En 1949 se casó […] con otro hombre ijebu […]. A él lo trasladaban con frecuencia de un sitio a otro y ella iba con él, y siempre cambiaba de actividad comercial. Desde Warri, en el delta del Níger, en el oeste, la mujer transportaba aceite de palma a Ibadán y se lo revendía allí a los minoristas.
>
> Luego, desde Jos y Kano, enviaba arroz y alubias a una mujer a quien le subarrendaba su […] puesto, y a cambio recibía vajillas que vendía en el norte. Además, cocinaba y vendía comida en los barrios de emigrantes de todas esas ciudades. Entre 1949 y 1962, estuvo trasladándose con su marido de un lado a

otro.[84]

Más allá del aparente carácter emprendedor de la cultura comercial yoruba, observamos un cambio drástico en el estatus de Madame Bankole:

> Madame Bankole se ha *convertido en una esposa*, en un apéndice cuya situación viene determinada por el empleo de su marido. La combinación de trabajo asalariado para el hombre y emigración generó una nueva identidad social para las mujeres como personas dependientes y apéndices de los hombres. Por ejemplo, a pesar del hecho de que Madame Bankole no era dependiente en términos económicos, existía la percepción de su dependencia integrada en la nueva situación familiar. Las «anahembras» habían pasado de ser ayas a esposas.[85]
>
> Una consecuencia de la exagerada identidad de las mujeres como esposas fue que las demás identidades quedaron silenciadas. Al alejarse las parejas de los grupos familiares, la identidad de las mujeres como descendientes (hijas) y miembros del linaje se convertía en secundaria a sus identidades como esposas. Pese a que Madame Bankole mantenía una profesión precolonial dominante en Yorubalandia, el hecho de que tuviese que desmontar su negocio cada vez que el trabajo de su esposo así lo exigía demuestra que tanto ella como su actividad profesional eran secundarias. La familia en sí se estaba redefiniendo lentamente como el hombre junto a sus dependientes (esposa/esposas e hijos e hijas), más que como una familia amplia que incluía a hermanos y hermanas y a padres y madres.[86]

En el cambiante paisaje colonial, la peluquería era una actividad que las mujeres que iban trasladándose podían practicar en cualquier ciudad nueva, aunque este tipo de economía informal a menudo representaba una desviación respecto del pasado. Niangi Batulukisi, investigadora de los diseños africanos, explica:

> Sin negar las capacidades de los individuos contemporáneos, debemos subrayar que en el pasado no existían peluqueros profesionales como los que ejercen actualmente en las ciudades africanas. Entre quienes siguen las viejas tradiciones, la elección de peluquero o peluquera viene dictada por la amistad o por una relación de familia, dado que otorgar a una persona la responsabilidad de tu pelo es un acto de confianza (el miedo a que alguno de tus cabellos cortados caiga en manos de una persona que te desea el mal y pueda causarte daños justifica que se tenga el mayor de los cuidados a la hora de seleccionar quién te arreglará el pelo).
>
> Siguiendo esta tradición, el arte de la peluquería, que practican ambos sexos,

requiere de una formación con una persona experimentada. Los jóvenes aprendices trabajan únicamente con niños y gente joven de su misma edad; de los adultos y del resto de los niños se ocupan otros adultos. Las largas sesiones de estilismo, que pueden prolongarse entre varias horas y varios días, permiten al estilista y al cliente intercambiar información privada, o hablar sobre la vida del pueblo. Una madre puede instruir a su hija en edad casadera sobre su futuro papel de esposa y cuestiones así.[87]

Intercambio de regalos

Basándose en el trabajo de la académica poscolonial Gayatri Spivak, Joanne Sharpe planteaba que «los intelectuales occidentales relegan "otras" formas no occidentales (africanas, asiáticas, de Oriente Medio) del saber» y de la adquisición de conocimiento a los «márgenes del discurso intelectual» al despreciarlas como mitos o folclore.[88] Aun así, si nos asomamos más allá de los confines del discurso intelectual europeo, si escuchamos lo que dice el subalterno, quizá nos sorprendamos.[89] En una amplia investigación sobre las matemáticas africanas indígenas, el matemático estadounidense Ron Eglash describe los «algoritmos igualitarios» que existen en las tecnologías africanas. A partir de ahí, Eglash hace una emocionante propuesta —la «justicia generativa»— que ofrece una interesante alternativa a los sistemas distributivos del capitalismo y del comunismo de Estado. Aunque el nombre de «justicia generativa» pueda ser nuevo, el concepto es antiguo, y no hace falta buscar más allá de la cultura africana del pelo para encontrar ejemplos de cómo funciona.

Quienes se sitúan políticamente a la izquierda siguen defendiendo enfoques distributivos de arriba abajo para gestionar los recursos, pero muchos de esos enfoques están ya agotados. Eglash sugiere que aproximadamente en los últimos treinta años han empezado a surgir nuevas formas de justicia social que pueden entenderse como sistemas de abajo arriba. Resulta fascinante el paralelismo que existe entre los enfoques de abajo arriba, socialmente justos, y las sociedades africanas de orientación comunal, no monetizadas o solo semimonetizadas. Al reflexionar sobre el intercambio de regalos en las sociedades africanas, Eglash explica:

> Entre los casos contemporáneos que se basan en la idea del intercambio de regalos se incluye la informática de código abierto […] el *software* de grandes empresas se ve sustituido por códigos generados y distribuidos de forma libre, y también el movimiento por la justicia alimentaria, o incluso el movimiento

creativo o *maker*, que pone tecnologías como la impresión en 3D en manos de personas no entendidas y abarca además la distribución P2P de música, arte y otros medios, así como el activismo de base por la diversidad sexual en todo el mundo.[90]

La empresa Divine Chocolate es un caso de estudio muy ilustrativo desde un punto de vista creativo. Mucha gente conocerá los símbolos adinkra utilizados por el pueblo akan de Ghana para representar las filosofías que apuntalan su cultura tradicional.

Por ejemplo, el *funtunfunefu* que se muestra en la página siguiente representa a dos cocodrilos que comparten un mismo estómago. Se trata de un símbolo del principio fundamental de la economía del regalo: «Al alimentarte a ti, me alimento yo». En 1993, un sacerdote animista, Nana Frimpong Abebrese, organizó a los agricultores del cacao de la zona según los principios esenciales de la filosofía adinkra: funcionarían como un colectivo en el que la reserva común de recursos beneficiaría al grupo entero. Tras recibir un préstamo de una empresa británica de comercio justo, Abebrese, a través de su cooperativa Kuapa Kokoo Ltd. (el «buen agricultor del cacao»), pudo suministrar básculas, lonas y otros equipos básicos a veintidós aldeas. Su misión era empoderar a agricultores con pocos ingresos, aumentar la participación de las mujeres y desarrollar el cultivo ecológico del cacao. En 1998, se fundó la empresa Divine Chocolate, con sede en el Reino Unido, y los símbolos *funtunfunefu* y *asase* aparecían a modo de homenaje en el envasado. Kuapa Kokoo ha sido un éxito enorme, con 65.000 miembros en unas 1.400 aldeas. Los beneficios obtenidos por Divine Chocolate —empresa de la que tienen un 45 por ciento en propiedad— los reinvierten en proyectos en las aldeas para suministrar agua, atención sanitaria y educación, así como para actuar contra el trabajo infantil y procurar adaptarse al cambio climático.[91]

El sistema colonial establecido por los británicos, en vez de reinvertir en las comunidades y en el entorno que estaba explotando, exigía que las mujeres trabajasen en condiciones desfavorables en la economía informal para así poder mantener a sus familias. Sistemas extractivos como la forma de capitalismo que se inició en la era colonial no pueden funcionar sin esos «procesos generativos», como el del trabajo no reconocido de las mujeres y la explotación del entorno. Bajo el capitalismo, el coste de esas fuerzas generativas permanece invisible (hasta que llega una crisis como la del calentamiento global y ya no se pueden ignorar más).

Sankofa[92]

Plinio el Viejo dijo: «En África siempre hay algo nuevo». Miles de años después, el premio nobel de Literatura yoruba Wole Soyinka nos insta a recordar eso mismo: África «tiene una historia y un presente de sorpresas», y esas sorpresas no solo «amplían nuestro concepto de la creatividad humana, sino que además iluminan muchos enigmas de la existencia y del destino de la humanidad».[93] Es posible buscar en la cultura indígena respuestas innovadoras a problemas contemporáneos.

Las prácticas y creencias africanas quizá se hayan visto diezmadas, pero algunas cosas, según parece, son imposibles de extinguir. No hay que dejarse engañar por el aspecto futurista de los peinados africanos ni por el hecho de que sigan estando a la vanguardia de la moda. Muchos de esos peinados de los que estamos hablando son muy antiguos.

El arte yoruba «soportaría una comparación con cualquier cosa que tuvieran

que ofrecer el antiguo Egipto, la Grecia y la Roma clásicas o la Europa renacentista».[94] En la década de 1950, se descubrieron en la meseta de Tassili, en el Sáhara, unas pinturas en unas cuevas que databan del 3000 a. C. y que representaban a unas mujeres con unas trenzas pegadas perfectas. Muchos peinados del antiguo Egipto se asemejan enormemente a los que aún se ven hoy en el África subsahariana, y encontramos peinados tradicionales yorubas en pinturas y esculturas de hace más de 2.500 años. Si observamos las figuras de terracota de dos mil años de antigüedad de la civilización nok (un pueblo de principios de la Edad del Hierro, ubicado al norte de la actual Nigeria, que desapareció en torno al año 1000 a. C.), nos encontramos con ellos de nuevo. También pueden verse peinados reconocibles en la artesanía fabricada en el poderoso estado precolonial de Benín.

Al contrario que los bronces, estos peinados no se van a ninguna parte. En la década de 1960, J. D. 'Okhai Ojeikere, fotógrafo y gran cronista de los peinados tradicionales nigerianos, se lamentaba de que en el siglo XX muchos estilos tradicionales estuviesen siendo sustituidos por pelucas que emulaban el pelo europeo. Sin embargo, el movimiento estadounidense del orgullo negro en los años sesenta y setenta de ese siglo frenó en muchos sentidos dicho avance. Los retornados africanos que se habían ido a universidades estadounidenses volvieron a casa luciendo los afros, que eran un rasgo distintivo de la vida negra en Estados Unidos. Tengo fotografías de mi padre y de sus hermanos (que estudiaron en el Morehouse College de Atlanta) con sus afros de vuelta en Nigeria en la década de 1970.[95]

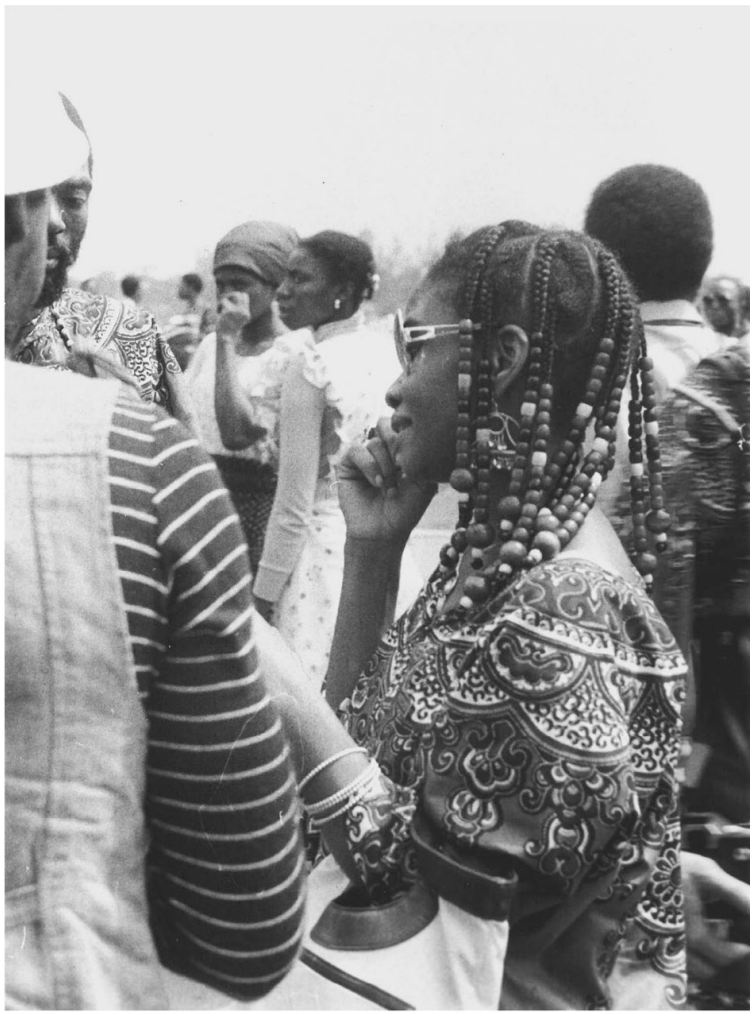
Pese a que el pelo con extensiones pueda ser dominante en Nigeria ahora mismo, nada dura para siempre. A decir verdad, ahora, incluso más que en los años setenta, los intercambios trasatlánticos se basan más en la reconexión que en el desarraigo, y la conversación en torno al pelo negro está llegando a un punto de inflexión.

Las imágenes que inundaron mi Instagram en 2017 evocan recuerdos de mi infancia y de mi abuela, que siempre llevó peinados trenzados tradicionales yorubas. Como mujer nigeriana pudiente y educada en Occidente que fue, ahora interpreto eso como una especie de acto radical; es mucho más común ver a mujeres del estatus de mi abuela intentar distanciarse de esos peinados, que se asociaban a ser «de campo», primitiva y poco sofisticada, algo demasiado alejado del ideal europeo al que aún aspira mucha gente.

En 2014, Chimamanda Adichie provocó un revuelo en la blogosfera cuando apareció con un *irun kiko*, un estilo tradicional trenzado, en el estreno de *Medio sol amarillo*, la adaptación cinematográfica de una de sus novelas. Este hecho

provocó que muchas mujeres nigerianas se replantearan el uso de un estilo del que se avergonzaban por estar condicionadas para ello, y al mismo tiempo supuso la presentación de dicho peinado ante todo un nuevo público en la diáspora.

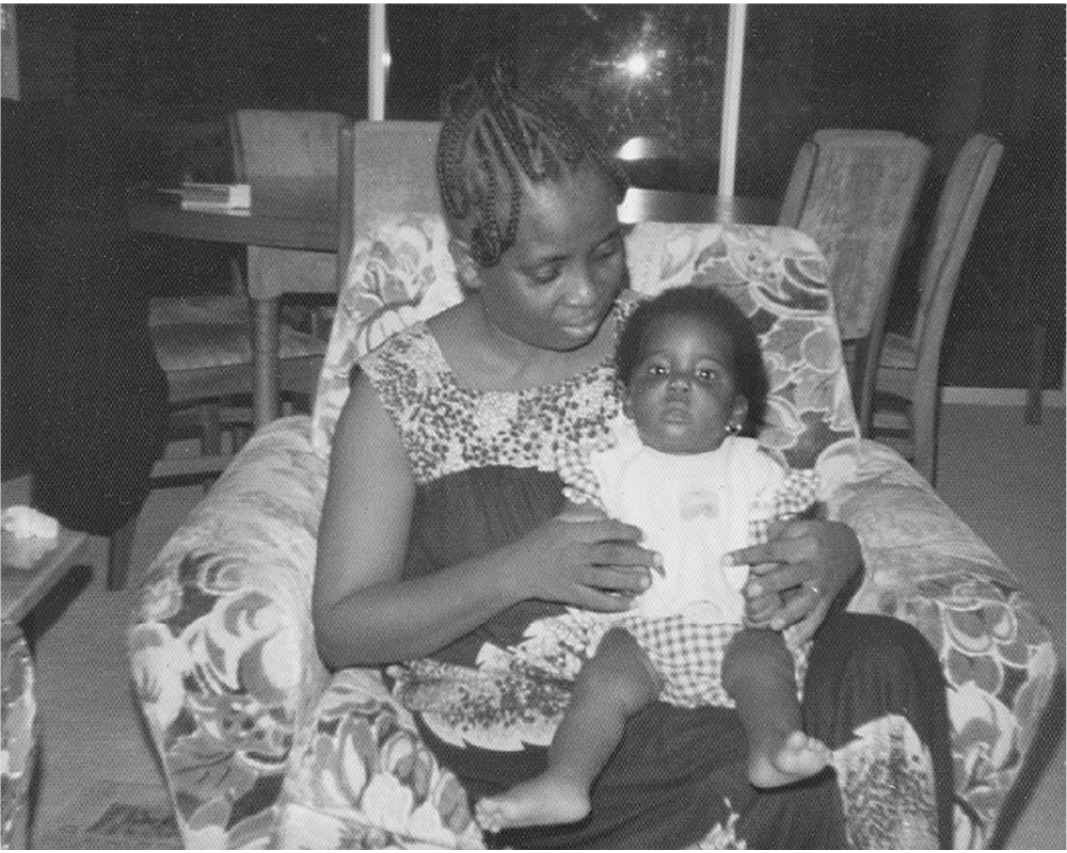
En 2016, ese estilo había pasado a ser mayoritario. Lo usaron las bailarinas de Beyoncé en *Lemonade*, un álbum muy visual. Un año después, la hermana menor de la artista, Solange Knowles, sacó *A Seat at the Table*. Se convertiría en su primer álbum en llegar al número uno, una popularidad que, en no poca medida, se debió al exitoso *single* «Don't Touch My Hair», con el que Solange popularizó esa frase («No me toques el pelo»), muy reconocible para muchas niñas negras, y la hizo llegar a un público nuevo. En el vídeo del *single*, Solange lleva un estilo inspirado en el método *irun kiko*.



Activistas británicas negras en el FESTAC (Festival de Arte y Cultura, 1977) de Nigeria con peinados «tradicionales».

Fotografía: Len Garrison. Reproducida con el amable permiso de Black Cultural Archives.

Un método de trenzado o un peinado que esté menguando puede vivir un resurgimiento si lo adoptan generaciones posteriores en busca de volver a conectar con unas tradiciones oprimidas. Se trata de estilos diversos, intrincados y ricos en detalles, que demuestran el cuidado, el esfuerzo y la importancia que se ha otorgado al pelo a lo largo del tiempo y del espacio geográfico.



Mi abuela en Atlanta, en torno a 1980, con una de mis primas en brazos.

Pensemos en los peinados africanos antiguos-modernos en comparación con los peinados europeos de antaño. Para el pelo caucásico, los estilos de hace cien

años son peinados de época (parecen históricos), por no hablar de peinados que tengan centenares de años o incluso milenios.

En el concepto africano tradicional del tiempo, el pasado no se ve necesariamente como algo acabado o de lo que se haya prescindido. Por el contrario, el pasado está siempre presente, mientras que el futuro forma parte de un circuito de retroalimentación que conforma tanto el presente como el pasado. El arte negro refleja esta temporalidad. Es la fuente de la indiferencia hacia la cronología que Toni Morrison muestra en su obra. Es el motivo de que los peinados llevados por nuestros ancestros sigan petándolo en 2018 y la razón de que lo vayan a petar en 3018.

Con unos antecedentes tan antiguos, es poco probable que estos métodos de arreglarse el pelo desaparezcan (con permiso del fin del mundo). La capacidad de adaptación es un rasgo definitorio de las culturas de África occidental y de sus descendientes en la diáspora, una tendencia inherente a ser sincréticos, a mezclarse y a fundirse. La habilidad para recibir lo que se te da y fundirlo con lo que ya tienes, incluso en las circunstancias más exigentes, explica el atractivo perdurable de tantas formas de expresión negras. Es uno de los motivos por los que numerosas tradiciones culturales cuya genialidad es de origen negro se copian y se reproducen en todo el mundo, con resultados a menudo anodinos. Frente a una arremetida que ha durado más de cinco siglos, los tropos culturales de África occidental no solo han sobrevivido, sino que se han convertido en el motor de buena parte de la cultura popular de Occidente. Pese a que los orígenes sean con frecuencia nebulosos, asomándonos un poco más podemos encontrar las raíces africanas.

Autocuidados y reclamación de mi tiempo

Actualmente, la importancia de tener «tiempo para ti» se está reivindicando a gran escala. El nuevo énfasis otorgado a los autocuidados representa el reconocimiento muy esperado de que la salud y el bienestar de una persona son cruciales. Curarse de experiencias vitales traumáticas, comer bien, estar en forma, dedicar tiempo al cuidado personal: nada de eso son aspiraciones extravagantes ni irracionales.

«Reclamo mi tiempo» es una frase que acuñó la política demócrata Maxine Moore Waters, incluida por la revista *Time* en 2018 entre las cien personas más influyentes del mundo.[96] Ha criticado sin complejos a Trump, y mucha gente del Reino Unido terminó conociéndola por la campaña #impeachhim o por la ahora

icónica «Reclamo mi tiempo». Para quienes no sepan nada de esta frase, he aquí su origen: el jueves 27 de julio de 2017, Waters preguntó al secretario del Tesoro Steven Mnuchin sobre el tema de los vínculos del presidente Trump con Rusia. Mnuchin empezó a irse por las ramas en su respuesta, intentando apaciguar a Waters con lugares comunes, cosas sin sentido y palabras aduladoras. Waters no estaba por la labor de contentarse. «Reclamo mi tiempo», lo interrumpió, y volvió a plantearle la pregunta a Mnuchin. Y siguió repitiendo lo mismo una y otra vez:

RECLAMO MI TIEMPO

El vídeo se hizo viral.[97]

Esas tres palabras tuvieron una resonancia que fue mucho más allá de aquella sala y se convirtieron en una invocación mucho mayor que la suma de sus partes. En cierto modo, aquel intercambio era un ejemplo de una mujer negra de alto rango (una de las únicas doce presentes en el Congreso de Estados Unidos) ejerciendo su poder sobre un hombre blanco que intentaba embaucarla. Demostraciones de poder institucional negro como esa siguen siendo poco frecuentes, y aunque la frase hubiese funcionado solo en ese nivel ya habría bastado para justificar su popularidad.

Pero la cosa tuvo aún mayor calado. La frase aludía a los siglos que los hombres blancos han estado silenciando a la gente negra, y en especial a las mujeres negras. Esas tres simples palabras fueron una subversión. Representaban la revocación del peso de generaciones de violencia acumulada, de siglos de trabajo negro que sigue sin pagarse. El conjuro de tres palabras de Waters sirve como recordatorio simbólico de quién tiene la responsabilidad concreta de una deuda que nunca va a poder saldarse, de un pecado que nunca va a poder expiarse. Esa sencilla frase deja claro —en términos nada dudosos— a quién se le debe dicha deuda. Waters condensa una injusticia histórica enorme y estructural en una frase alegórica de tres palabras que luego desarrolla ante un micro en un intercambio entre Mnuchin y ella misma. El resultado es fascinante.

«Reclamo mi tiempo» nos redirige a lo que en otros tiempos fue una abundancia de tiempo en manos del pueblo que llegaría a conocerse como africano, y a la consecuente reestructuración del tiempo según las exigencias del reloj de veinticuatro horas, una distribución del tiempo que servía a los objetivos de la explotación colonial y de la extracción capitalista.

«Reclamo mi tiempo» es asimismo un punto perfecto desde el que replantearse los sistemas de creencias espirituales africanos en los que el tiempo es cíclico o repetitivo, conceptos del tiempo en los que lo no nato, lo vivo y lo

ancestral existen en un ciclo perpetuo de comunicación. Es la base del afrofuturismo, en el que el presente conforma el pasado y el futuro conforma el presente. Ahí, el tiempo fluye en una dirección distinta a los conceptos lineales y finitos que apuntalan el tiempo en las sociedades judeocristianas, en las que la existencia se divide entre dos estados distintos del ser, el vivo y el muerto, y se nos ofrece el cebo de una (posible) vida en el más allá si jugamos bien nuestras cartas y nos ajustamos a las normas que reflejan los intereses de las formas patriarcales angloamericanas de moralidad y de acumulación del capital que están a su servicio.

En un nivel práctico y básico, «reclamo mi tiempo» rechaza un estilo de vida que nos impide arreglarnos el puñetero pelo. «Reclamo mi tiempo» implica tomarse el tiempo necesario para practicar los autocuidados, un tiempo que con demasiada frecuencia se nos niega en un mundo brutal diseñado para desgastarnos.

El 23 de enero de 1826, los miembros de un grupo liderado por el capitán Hugh Clapperton se convirtieron en unos de los primeros europeos en lograr acceso al reino yoruba de Oyo. Se cree que las descripciones de Clapperton son los primeros relatos europeos escritos sobre el interior de Yorubalandia. Lo que más destaca en ellos es la paz y el orden de los que habla Clapperton. Actualmente, las embajadas occidentales emiten advertencias para los ciudadanos que deseen visitar Nigeria, subrayando el riesgo de secuestro, robo y otras formas de violencia. Clapperton y su equipo pudieron viajar con una eficacia y con una facilidad casi imposibles en la actualidad.

> No puedo dejar de dar testimonio del hecho singular y quizá sin precedentes de que hemos recorrido ya más de noventa y cinco kilómetros en ocho días, con un equipaje cuantioso y pesado y unos diez relevos distintos de portadores, sin perder más que el valor equivalente a un chelín público o privado; una circunstancia que no solo demuestra en cierto modo la honradez común de estos habitantes, sino también un grado de subordinación y de gobierno uniforme cuya existencia no podría haberse esperado entre un pueblo hasta ahora considerado bárbaro.[98]

No tenemos forma de saber qué habría ocurrido en el continente si no se hubiesen llevado de allí en barcos a millones de las personas más activas y capaces, si no hubieran diezmado la familia tradicional y las estructuras de parentesco, y si no se hubiese desarraigado a la gente de una tierra que, durante siglos, cubrió todas sus necesidades. No sabemos cómo habrían evolucionado las

cosas si los extranjeros no hubiesen implantado un mundo de impuestos y necesidades artificiales, creando una realidad nueva en la que la escasez sustituyó a la abundancia. ¿Cómo sería esta tierra sin la imposición de un sistema en el que el trabajo se hizo necesario para la supervivencia, pero donde nunca hubo suficiente trabajo para cubrir las necesidades de la población? Por desgracia, no sabemos cómo sería ahora «Nigeria» —nombre inventado por Flora Shaw— si nunca se la hubiese llamado así, ni qué habría pasado si los británicos no hubieran aplastado prácticas espirituales que eran mucho más flexibles, fluidas y humanitarias que las formas didácticas de la cristiandad que desde entonces han echado raíces (¿Wakanda quizá?).

En el texto clásico de culto *The Undercommons: Fugitive Planning and Black Study*, Fred Moten y Stefano Harney nos recuerdan que sigue existiendo una deuda enorme pendiente de pago. Yo soy defensora de las reparaciones. Pese a que difícilmente podrá compensarse la trascendental pérdida cultural, económica y espiritual provocada por el comercio trasatlántico de esclavos y los acontecimientos posteriores, las reparaciones son necesarias para encaminarnos de alguna manera hacia una recuperación del equilibrio. No obstante, las reparaciones no deben ser un final, y por eso me fascina el alegato que hacen Moten y Harney a favor del rechazo, un rechazo a los valores mismos del sistema que se nos ha impuesto. Me emociona la idea de que el verdadero poder no está en pedir, ni siquiera en exigir, sino en rechazar: «Rechazar eso que se nos rechazó primero a nosotros, y en ese rechazo, reconfigurar el deseo, reorientar la esperanza, reimaginar las posibilidades, y hacerlo lejos de las fantasías anidadas en derechos y en responsabilidades».[99]

Este primer rechazo, seguido por una nueva calibración, es un trabajo que hay que hacer con urgencia. Tenemos que reimaginar nuestro modo de pensar en el progreso, en la modernidad, en el éxito, en el desarrollo, en la «civilización». Tenemos que pensar en cómo enmarcamos las demandas de inclusión y de representación, y repensar seriamente cómo atribuimos —o, con más frecuencia, no atribuimos— valor a los sistemas de conocimiento indígenas. Y sí, tenemos que rechazar muchos de los estándares de belleza que suscribimos, esos que privilegian la piel más clara, la nariz más fina y el «buen pelo».

Una de las maneras más sencillas de demostrar nuestra naciente libertad es llevar el pelo natural no solo en homenaje a lo que eso anuncia al exterior, sino también en reconocimiento de un trabajo más interior, demostrando con ello nuestro compromiso con la historia y con el conocimiento codificado y transmitido a través de los peinados trenzados.

Estos peinados surgieron de un mundo cultural y material en el que el pueblo

negro estaba en el centro, un mundo que estaba abierto y sabía integrar la diferencia, una gentileza que raras veces se ha recibido como respuesta. Nuestra textura de pelo única nos permite ser la viva encarnación de un complejo lenguaje visual, cuyo ámbito abarca lo social, lo tecnológico, lo filosófico y lo espiritual, un lenguaje visual diseñado para transmitirse a través de nuestros rasgos. Esa integración de lo metafísico y lo físico es el motivo por el que cuando llevamos esos peinados lo hacemos con una finura con la que Kim, Kylie, Iggy, Becky y compañía solo pueden soñar, por mucho que intenten reclamarla como propia.

---

[38] White y White, «Slave Hair», p. 72.

[39] *Ibid.*

[40] «Quien tiene una piel oscura de brillo precioso como la semilla de un akí».

[41] Benjamin Oyetade, «Body Beautification», en N. S. Lawal *et. al.* (eds.), *Understanding Yoruba Life and Culture*, Trenton: Africa World Press, 2004, p. 92.

[42] Gordon Innes, *A Mende-English Dictionary*, Londres: Cambridge University Press, 1969, p. 62, citado en Boone, *Radiance from the Waters*, p. 184.

[43] Boone, *Radiance from the Waters*, p. 98.

[44] Innes, *A Mende-English Dictionary*, p. 60, citado en Boone, *Radiance from the Waters*, p. 186.

[45] Asentamientos interiores de Brasil fundados por esclavos huidos de origen africano.

[46] Jesse McCarthy, «The Low End Theory: Fred Moten's Subversive Black-studies Scholarship», en *Harvard Magazine*, enero-febrero de 2018.

[47] Me frustra que la gente interprete mis descripciones de la vida en Irlanda como una prueba de que no soy irlandesa. Soy una mujer irlandesa. Tengo una profunda conexión y enraizamiento con mi condición de irlandesa. Mi crítica a aspectos problemáticos de su cultura o a algunos elementos de ella que me resultaron dolorosos no atenúa eso, a no ser, claro, que en realidad, de entrada, no se me acepte como irlandesa.

[48] No tenía ninguna amiga llamada Becky. Se trata de un nombre genérico empleado para referirse a las mujeres blancas que exhiben un comportamiento «blanco» estereotípico.

[49] «Baby Got Back» (1992) es una canción de hiphop compuesta por el rapero estadounidense Sir Mix-a-Lot. Comienza con una chavala blanca que comenta con su amiga Becky, también blanca, el enorme trasero que tiene una mujer negra, a la que compara con una prostituta. (*N. de la T.*).

[50] Angeline Morrison, «Irish and White-ish: Mixed "Race" Identity and the Scopic Regime of Whiteness», en *Women's Studies International Forum*, vol. 27, n.º 4, octubre-

noviembre de 2004, pp. 385-396.

[51] Hay que tener en cuenta que yo no era la de piel más clara de ese grupo en concreto y que, al contrario que yo, todas las demás tenían «buen pelo». De hecho, la de piel más clara, aparte de lucir una melena que le llegaba casi a la cintura, tenía también el comodín de los ojos castaño verdoso. Lo que quiero decir es que el aspecto racial era una fuente de conflicto a causa de la competición por la atención masculina.

[52] Audre Lorde, «Scratching the Surface: Some Notes on Barriers to Women and Loving», en *Sister Outsider*, Londres: Penguin Books, 2019, p. 38 [trad. cast.: *La hermana, la extranjera. Artículos y conferencias*, Madrid: Horas y Horas, 2003, trad. de María Corniero].

[53] Sylvia Ardyn Boone, *Radiance from the Waters: Ideals of Feminine Beauty in Mende Art*, New Haven: Yale University Press, 1990, p. 189.

[54] Audre Lorde, «Eye to Eye», p. 171.

[55] White y White, «Slave Hair», p. 69.

[56] *Ibid.*

[57] *Ibid.*, p. 70.

[58] David Doris, *Vigilant Things: On Thieves, Yoruba Anti-Aesthetics, and the Strange Fates of Ordinary Objects in Nigeria*, Seattle: University of Washington Press, 2011, p. 268.

[59] *Ibid.*, p. 269.

[60] Susan Bordo, «Cassie's Hair».

[61] Olfert Dapper, *Naukerige beschrijvinge der Afrikaensche gewesten*, Ámsterdam: Jacob van Meurs, 1668.

[62] Fred Pearce, «African Queen», en *New Scientist*, n.º 2203, 11 de septiembre de 1999.

[63] Véase Mawuna Koutonin, «Benin City, the Mighty Medieval Capital Now Lost without Trace», en *The Guardian*, 18 de marzo de 2016, https://www.theguardian.com/cities/2016/mar/18/story-of-cities-5-benin-city-edo-nigeria-mighty-medieval-capital-lost-without-trace.

[64] Citado en Koutonin, «Benin City».

[65] Hacia la década de 1860, Benín ya estaba en declive. En 1897, los británicos atacaron la ciudad y la arrasaron entera, poniendo así fin a aquel reino antaño orgulloso del que actualmente poco queda. Después de que los soldados británicos robaran las obras de arte, la mayor parte de estas acabó en diversas colecciones de arte británicas.

[66] John Green y Thomas Astley, *A New General Collection of Voyages and Travels: Consisting of the Most Esteemed Relations which Have Been Hitherto Published in Any Language, Comprehending Everything Remarkable in Its Kind in Europe, Asia, Africa, and America* (en dos volúmenes, conocidos como la Astley Collection), vol. I, Londres: Thomas Astley, 1745-1747, p. 582.

[67] *Ibid.*, vol. II, p. 214.

[68] *Ibid.*, p. 63.

[69] *Ibid.*, p. 271.

[70] Thornton, *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400–1680*, p. 230.

[71] *Ibid.*

[72] Dichas políticas imponen a los países africanos una liberalización del mercado muy perjudicial, y su cumplimiento es la condición principal para recibir condonaciones de deuda. Impiden que los Gobiernos inviertan en industrias nacionales y hacen que sea imposible llevar a cabo el gasto necesario para la educación y la atención sanitaria. Estas políticas convierten en la práctica la «independencia» africana en un mito.

[73] Incluso brillantes textos clásicos sobre el pelo como *African Hairstyles* y *The History of the Afro Comb* utilizan este tipo de lenguaje. Describir los peinados como algo arduo se ha convertido en una opción predeterminada.

[74] Esta apropiación del tiempo ocurrió también en Europa. Vemos los mismos procesos en su totalidad con la introducción de la educación universal en 1870. El imperativo detrás de esta medida no era crear una nación de eruditos, y desde luego tampoco crear una sociedad más igualitaria. Se implantó para transformar a los hijos de los trabajadores artesanos y de los granjeros en obedientes trabajadores de fábricas y de comercios: enseñarlos a ser puntuales, dóciles y serenos, insuflándoles «valores» que pudieran utilizarse para coaccionarlos a hacer trabajos de explotación.

[75] John S. Mbiti, *African Religions and Philosophy*, Londres: Heinemann, 1970 [trad. cast.: *Entre Dios y el tiempo. Religiones tradicionales africanas*, Madrid: Mundo Negro, 1990, trad. de José Carlos Rodríguez].

[76] Clarence R. Robbins, *Chemical and Physical Behavior of Human Hair*, 5.ª ed., Berlín: Springer, 2012, p. 181.

[77] «Buena esperanza» quizá para algunos, pero no tanto para otros.

[78] *Missionary Chronicle*, enero de 1826, pp. 37 y 38.

[79] Esa infraestructura no se ha desmantelado. En todo caso, se ha hecho más eficaz. Cuando los británicos prohibieron el comercio de esclavos entre personas británicas de la región en 1807, empezaron también a sentar las bases para el colonialismo que llegaría muy poco después. En 1861, los británicos se anexionaron la isla de Lagos, y en 1884 crearon el Protectorado de la Costa del Níger. El poder británico en la región creció a lo largo del siglo XIX, aunque la ocupación no se hizo oficial hasta 1885, cuando los líderes de Europa se reunieron para repartirse el continente en la Conferencia de Berlín, un proceso conocido coloquialmente como «el reparto de África». Por si hay alguna duda en torno a la naturaleza del interés británico entre 1886 y 1899, gran parte del país estuvo gobernado entonces por la Real Compañía del Níger como un objetivo comercial. En 1900, lo que se conocía como el Protectorado de Nigeria del Sur y el Protectorado de Nigeria del Norte pasaron de estar en manos de la Compañía a quedar bajo el dominio de la Corona. Durante el gobierno de Frederick Lugard, los dos territorios se fusionaron en la Colonia y Protectorado de Nigeria. Fue la esposa de Lugard, Flora Lugard (de

soltera, Shaw), quien llamó Nigeria a ese territorio. Actualmente, la globalización, el comercio internacional, el (sub)desarrollo internacional, todo ello sigue funcionando según la misma lógica que Europa dejó por entonces atada y bien atada.

[80] *A New General Collection of Voyages and Travels*, vol. II, p. 319.

[81] A. G. Adebayo, «Money, Credit, and Banking in Precolonial Africa: The Yoruba Experience», en *Anthropos*, n.º 89, 1994, p. 398.

[82] Walter Rodney, *How Europe Underdeveloped Africa*, Ciudad del Cabo: Pambazuka Press, 2012, p. 227 [trad. cast.: *De cómo Europa subdesarrolló África*, Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 1982, trad. de Pablo González Casanova Henríquez].

[83] Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí, *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997, p. 150.

[84] *Ibid.*, p. 151.

[85] *Ibid.*, pp. 151-152.

[86] *Ibid.*, p. 152.

[87] Citado en Frank Herreman y Roy Sieber (eds.), *Hair in African Art and Culture*, Múnich: Prestel, 2000, p. 26.

[88] Véase Dustie Spencer, «The Subaltern Kashmiri: Exploring Alternative Approaches in the Analysis of Secession», *Hydra*, vol. 1, n.º 1, 2013.

[89] El concepto de subalterno se estableció a través del trabajo del filósofo Antonio Gramsci. Lo desarrolló Gayatri Spivak, en cuyas ideas avanzó aún más Joanne Sharp en su obra *Geographies of Postcolonialism* (2008). Sharp plantea que los intelectuales occidentales relegan a la periferia el conocimiento no occidental y que, para conseguir que se le escuche y se le conozca, el «subalterno», esto es, la persona colonizada o subyugada, ha de adoptar las formas occidentales de conocimiento, de pensamiento, de razonamiento y de lenguaje. Estos procesos suponen que la persona subalterna colonizada no pueda expresarse más que ajustándose a las normas impuestas por los colonizadores.

[90] Ron Eglash, «An Introduction to Generative Justice», *Revista Teknokultura*, vol. 13, n.º 2, 2016, p. 373.

[91] Véase https://www.divinechocolate.com/divine-world/our-story/.

[92] El *sankofa* es otro símbolo popular adinkra en la cultura akan y, en consecuencia, en muchas culturas de la diáspora africana. Significa extraer lo que era valioso del pasado y readaptarlo para el presente.

[93] Soyinka, *Of Africa*, p. 19.

[94] Robert S. Smith, *Kingdoms of the Yoruba*, Madison: University of Wisconsin Press, 1988, p. 20.

[95] La universidad en la que estudiaron el padre y los tíos de la autora es una institución de las llamadas HBCU, siglas de Historically Black Colleges and Universities, sobre las que se hablará un poco más adelante. La aquí mencionada en concreto era una universidad masculina privada de tintes progresistas centrada en las llamadas artes

liberales. (*N. de la T.*).

[96] Waters, política del Partido Demócrata estadounidense, es una notoria defensora de cuestiones de justicia social, con causas que van desde oponerse al régimen del *apartheid* sudafricano hasta ser contraria a la guerra de Irak y reprender repetidas veces a Donald Trump.

[97] La frase «reclamo mi tiempo» es una fórmula usual en las sesiones del Congreso. Los congresistas tienen asignada una cantidad de tiempo concreta para hacer sus intervenciones o plantear preguntas a posibles personas implicadas en alguna cuestión que se esté debatiendo. En caso de que formulen una pregunta y consideren que quien les responde está mintiendo, desviándose del tema o consumiendo el tiempo para no responder, pueden decir «reclamo mi tiempo» para continuar con su intervención o reformular su pregunta. (*N. de la T.*).

[98] Henry Clapperton, *Journal of Second Expedition into the Interior of Africa, from the Bight of Benin to Soccatoo*, Londres: John Murray, 1829, p. 39.

[99] Stefano Harney y Fred Moten, *The Undercommons: Fugitive Planning and Black Study*, Wivenhoe: Minor Compositions, 2013, p. 12.

03

Chisss... Relájate

Los locales de belleza
podrían haber sido
un sitio perfecto
para fermentar
una……. revolución.[100]

Hace no mucho iba de camino a los Black Cultural Archives de Brixton y, al salir del metro, alguien me tocó en el hombro. Me volví y vi a una mujer negra de cuarenta y pocos con una peluca rubia platino.

—Qué bonito tienes el pelo, qué natural… Es fantástico ver algo así.

El corazón se me enciende. Sigo alegrándome mucho de tener encuentros así. Siempre disfrutaré la camaradería que surge cuando dos personas negras se celebran la una a la otra, sobre todo cuando es una apreciación mutua de rasgos que estamos condicionadas a detestar. El hecho de que esos intercambios ocurran con regularidad —tanto entre hombres como entre mujeres— es como un antídoto frente a la negatividad que caracterizó las experiencias con mi pelo de niña.

Esta positividad no podría estar más alejada de la cultura con la que me crie, en la que mi pelo era objeto de ridículo. ¡Ay, cuánto ansiaba tener el pelo liso! Aun así, aunque recuerdo esos sentimientos en un plano intelectual, la sensación de esos sentimientos se va desvaneciendo con los años.

En la sociedad de la que procedo, hablar en positivo de una misma era algo que no se hacía. Yo soy muy autocrítica. He pasado demasiado tiempo en Irlanda y en el Reino Unido para no serlo. Y, en nuestro actual clima de narcisismo

rampante, hay mucho que decir en favor de mantener esas tendencias bajo control. Pese a todo, se trataba de un entorno en el que las normas culturales anulaban de manera violenta a cualquier persona con «altas nociones» sobre sí misma. Sin embargo, dado que era además un entorno caracterizado por la letanía dominante y continua de la inferioridad negra, había poco que yo pudiese hacer para luchar contra la negatividad con la que se me bombardeaba. Parecía imposible sortear la tensión entre ambas cosas y desarrollar un sentido de la autoestima saludable. Si bien mi madre no era de las que hacían muchos elogios (a la cara; no quería que nadie se hiciera demasiadas ilusiones), sí que me inculcó la costumbre de caminar erguida y con los hombros rectos. Como resultado, de joven siempre mantuve una postura muy buena. Al parecer, incluso eso era un problema: «¿Quién se cree que es esa? ¿Piensa que es mejor que nosotros?». Al final, como era de esperar, los hombros se me hundieron.

No obstante, ahora mismo me impacta la distancia que hay entre aquella actitud y los imperativos de la cultura popular negra, que tanto enfatiza y fomenta el ser una «reina», en la que los modales regios reciben reconocimiento y aclamación, en la que tu brillo no se considera amenazante: al contrario, realza el brillo de la pandilla entera.

En la cultura yoruba pueden verse los antecedentes de esto. Cuando escucho el *oriki* de una familia, están cantando a la grandeza de esa familia en concreto, pero no necesariamente en detrimento de ninguna otra. Nuestra grandeza no es a expensas de la tuya.[101] Se trata de un fenómeno que se observa en el saludo tradicional de una madre a su hijo o hija por las mañanas: a la criatura, al levantarse, le cantan un breve *oriki* con el linaje de su familia. Esto tiene dos objetivos principales: en primer lugar, educa al niño o a la niña en la trayectoria de los logros de sus antepasados; en segundo, los prepara para las tareas que tengan que acometer ese día. Me parece la forma más bonita y profunda de afirmación positiva.

Pero, bueno, sí, mi pelo se ve genial. Y no solo eso. Es voluminoso, tupido y abundante. Además, me aporta calor en este día de frío invernal que entumece los huesos, y huele como un sueño. El aroma a manteca de karité, incienso, salvia y perfume permanece; es como un imán de buenos olores.

Ebria con los cumplidos a mi pelo, llego a los archivos. Emocionada, repaso la primera caja que he solicitado y ahí está: un titular de una edición de 1990 de la revista *Afro Hair and Beauty*.

¿QUIÉN TE DECEPCIONA?
¿TÚ MISMA O TU PELO?

Me entra la ansiedad. Todo el autodesprecio de mi infancia aparece ante mí en intenso relieve. Puede que el pelo afro siga estando estigmatizado, pero de inmediato recuerdo que se ha producido un cambio cultural enorme desde que ese artículo fue escrito. Lo que sigue al titular es un campo de batalla lleno de pelos destrozados con sustancias químicas. Describe un mundo de vergüenza y de medidas punitivas, un mundo que reconozco demasiado bien.

La amenaza disciplinaria que a menudo recorre las culturas negras puede ubicarse, al menos en parte, en cómo la población negra, históricamente, ha tenido que demostrar no solo su valía, sino también su humanidad. Esta actitud de «disciplina y castigo» fue más allá del cuidado capilar y acabó por regular todo mi ser. El aspecto de mi pelo entonces no podría ser más distinto del que tiene la radiante corona que ahora adorna mi cabeza; las dudas que me asolaban no podrían estar más alejadas de la seguridad que siento ahora siendo yo misma. Sin embargo, momentos como el que he descrito me recuerdan que aún soy vulnerable.

Pese a todo, identificar el pelo natural con lo bueno y el pelo liso con lo malo no ayuda. Tal y como nos recuerda Willie Coleman, con cierto tono afectuoso:

> En otros tiempos
> podías cruzarte
> con muchas otras mujeres
> sentadas ahí
> entre pelos quemándose
> chispas volando
> y bebés llorando.

Y es que, para ser sincera, yo misma recuerdo los «pelos quemándose» con algo próximo a cierto grado de afecto. Ese olor tan particular del pelo recién alisado, el chisporroteo cuando se remataba el peinado con las planchas… No puedo negar que todo eso me recuerda lo genial e imparable que me sentía yendo de un lado a otro recién salida del salón de belleza. El poder del poema de Coleman reside en la tensión entre el placer y el dolor de alisarnos el pelo. Aprecio mucho que Coleman desafíe el sistema binario que define el pelo natural como «consciente» o, usando un término más reciente, *woke*, mientras que el pelo alisado se imagina como la opción predeterminada de la opresión interiorizada y caracterizada por el odio hacia una misma. Esta distinción no es tan obvia como parece. Dentro de la estética tradicional de África occidental, la idea de lo artificial a menudo tenía un alto valor, y sabemos que el pelo raras veces

terminaba pareciéndose en nada a un afro natural, si es que eso ocurría en alguna ocasión. El rango de estilos y texturas que puede conseguirse con el pelo afro —desde el alisado hasta las extensiones o los dibujos intrincados con trenzas— evidencia la pericia y la creatividad que la gente negra, especialmente las mujeres negras, ha demostrado a través de su pelo a lo largo de milenios.

La medida en que los peinados se ajustan a los estándares de belleza europeos por supuesto no es irrelevante, pero también debemos tener en cuenta que una característica permanente de las prácticas culturales africanas es su capacidad, en apariencia inherente, para adaptarse continuamente a circunstancias cambiantes y a las nuevas realidades de los entornos en los que se dan.

Esta tendencia cultural de la diáspora africana no se limita a copiar, sino que más bien innova, fusionando lo viejo con lo nuevo y creando algo por completo original en el proceso. Puede que las mujeres negras lleven el pelo liso, pero ese hecho, por sí solo, no pone de manifiesto una reproducción servil de estéticas europeas.[102] Pueden llevar el pelo en estructuras que desafían la gravedad o de colores poco naturales. El precio que a menudo se paga por esta innovación es que te cuelguen la etiqueta de «gueto», hasta que llega la apropiación y, por alquimia, queda redefinida como «alta moda».

El declive temporal de los salones de peluquería negros en Estados Unidos, provocado por el *look* natural del Black Power, quizá representara la pérdida de la que habla Coleman, pero esos salones no eran el único lugar donde tradicionalmente las mujeres negras se juntaban para ponerse al servicio de su pelo. Sabemos que las mujeres se reunían para trenzarse el pelo en espacios que funcionaban de forma similar a los salones de peluquería, donde sus descendientes se reunirían siglos después para alisarse el pelo. Fuera cual fuese el estilo, fuera cual fuese la convención social o la estética dominante, la peluquería ha sido siempre un elemento esencial de un poderoso lenguaje visual que ha pasado de generación en generación por toda África y su diáspora.

Pero ¿qué es exactamente de lo que hablamos cuando hablamos de pelo alisado? Se trata de un término inocuo para un proceso brutal. Este uso de un lenguaje eufemístico y amable para hablar de prácticas que son cualquier cosa menos eso marca la pauta de cómo se venderían los productos de peluquería y belleza a la gente negra a lo largo del siglo transcurrido desde la invención de la crema alisadora.

Pese a haberme alisado el pelo durante unos quince años, sabía muy poco de lo que le estaba pasando a mi cabeza, o no me interesaba mucho por ello. Aunque tenía cierta conciencia de que era algo tóxico y asociado a múltiples

problemas de salud de importancia considerable, nada me disuadía. Sabía que las quemaduras químicas eran una realidad recurrente. Después de cada alisado, me quedaban al menos un par de costras en el cuero cabelludo, aunque eran casi como medallas de honor, testimonios del hecho de que me había alisado el pelo. Al asociar esas costras al pelo más liso y suave, no las percibía como algo negativo. Yo, como la mayoría de mis colegas, obviaba a conveniencia los vínculos entre las sustancias químicas utilizadas en los productos de alisado y el cáncer, los problemas de fertilidad y el desarrollo de fibromas. Ahora mismo, la disonancia cognitiva que eso requería me horroriza, pero lo cierto es que los relatos que construimos para justificar las violencias que perpetuamos contra nosotros mismos (y contra otros) son aterradoramente potentes. En cualquier caso, a continuación voy a analizar un proceso cuyos detalles decidí pasar por alto durante un montón de años.

Una vida de perros

En 1909, Garrett Augustus Morgan estaba en su taller de Cleveland, Ohio, experimentando con una solución para suavizar la fricción de las máquinas de coser de su taller de costura. Cuando la mujer de Morgan lo llamó para cenar, el hombre, sin pensarlo, se limpió las manos en un trapo. Al regresar al taller, se quedó asombrado cuando descubrió que el tejido de ese trapo estaba totalmente tieso, ¡erguido! Le picó la curiosidad y le aplicó la misma mezcla al pelo del perro de un vecino.

Rover se transformó. ¡Y he aquí la primera evidencia documentada del uso de un producto alisador de pelo! No es la más propicia de las historias sobre los orígenes de algo, pero así son las cosas.

Morgan creó la G. A. Morgan Hair Refining Company y las riquezas generadas por dicho negocio de alisado capilar le permitieron luego inventar la máscara de gas, el semáforo (pues sí, lo inventó un tío negro) y el cigarro que se apaga solo.

El término técnico para el proceso al que nos referimos como alisado o permanente (sí, igual que las permanentes para el pelo blanco, pero la intención aquí es alisar, no rizar) es «lantionización». Los productos alisadores deforman el patrón elíptico del pelo al romper los enlaces químicos del tallo capilar y reestructurarlos de otro modo. El pelo se puede alisar profesionalmente en un salón de peluquería o bien en casa, con kits de alisado de venta libre. De manera similar a la aplicación de un tinte, el pelo tratado crece desde el cuero cabelludo

y requiere de retoques cada ocho o doce semanas para que ese nuevo crecimiento mantenga la textura. Sección a sección, la solución se aplica a la base del tallo capilar con una brochita. El proceso de «cocinado» altera la textura del pelo porque daña la estructura de sus proteínas. Como resultado, con el tiempo, el pelo puede debilitarse y terminar siendo frágil y quebradizo. Se sabe que el alisado ha desencadenado alopecia en muchas personas, es decir, pérdida de pelo y calvicie.

Seguidamente hay que aclarar el pelo. Existen diferentes fórmulas, pero los productos alisadores tienen que ser alcalinos para que el pelo pueda neutralizarse o acidificarse con un champú adecuado inmediatamente después. Los acondicionadores de pelo son importantes, dado que en el proceso se desprenden los hidratantes naturales del cabello, lo que de nuevo contribuye a la aparición de posibles problemas.

Los productos cosméticos no tienen una regulación estricta. Como resultado, muchas marcas de productos alisadores contienen ftalatos, considerados en varios estados de Estados Unidos como sustancias químicas muy preocupantes, porque pueden alterar los sistemas endocrinos (hormonales) y provocar efectos secundarios en el desarrollo y en la reproducción.

Yo no sabía nada de eso cuando estaba embarazada, pero sí recuerdo haber pensado: «Creo que ha llegado el momento de dejar todo este rollo». También recuerdo que mi estilista intentó convencerme de que no lo hiciera. Me dijo que si había un momento en el que necesitaba sentirme bien con mi aspecto era ese: un consejo inquietante y un claro ejemplo del modo en que el pelo liso se asocia a la confianza y a la autoestima.

En la bandera no hay negro

Hacia mediados del siglo XX, Estados Unidos tenía ya una historia muy arraigada de alisado capilar, pero la situación en Gran Bretaña era en cierto modo distinta. Los productos alisadores no estuvieron fácilmente disponibles aquí hasta después de la migración caribeña de posguerra. Beryl Giddens, una de las primeras inmigrantes, recuerda que, cuando le habló a su tío sobre sus planes de emigrar de Guyana a Gran Bretaña en la década de 1950, el principal consejo que el hombre le dio fue sobre el pelo: «Llévate las tenacillas». En aquel entonces, explica Beryl:

> […] no había ni un lugar en el que pudieras ir a un salón de belleza blanco para

> arreglarte el pelo […], ni siquiera sabían peinártelo. Tenían tanto miedo que te decían: «No podemos arreglarte el pelo», y muchas veces ni lo intentaban, así que veías a niñas que iban simplemente a cortárselo, eso era a lo que recurrían, a cortárselo y punto.

En 1955, una inmigrante trinitense, Carmen England (de soltera, Maingot), que más adelante ayudó a fundar el carnaval de Notting Hill, abrió lo que, según el *Hairdressers' Journal*, probablemente fuese el primer salón de peluquería negro de Gran Bretaña.

El «salón de alisado» de England se emplazaba en la elegante zona de South Kensington, en el Royal Borough, y estaba orientado a una clientela adinerada. Aunque el alisado era su principal actividad, al parecer England se mantuvo fiel a las tenacillas (la alternativa no química), porque ese método exigía un mantenimiento más constante que los productos químicos y, por tanto, era sin duda más lucrativo.[103]

La inmigración desde el Caribe continuó y, con ella, aumentó la demanda, sobre todo de salones especializados en alisadores químicos. En 1957, otra trinitense, Winifred Atwell, abrió el Atwell's en Railton Road, Brixton, en el sur de Londres, donde se concentraba buena parte de la creciente población negra. Cuando Atwell era pequeña, su familia había tenido una farmacia y ella debía continuar con ese negocio. Sin embargo, además de estudiar Farmacia, Winifred era una talentosa pianista. En 1946 se mudó a Londres, donde le habían otorgado una plaza en la Royal Academy of Music. Para cuando abrió el salón de peluquería, Winifred era una celebridad. Fue la primera persona negra en vender un millón de discos en Gran Bretaña, y su fama se consolidó aún más en 1954, cuando se convirtió en la primera persona negra del Reino Unido en llegar al número uno en las listas. Eso lo consiguió con la cursilada de «Let's Have Another Party», un tema que ejemplificaba el tipo de música suavizada y no amenazante que el público blanco del momento requería de los artistas negros. Atwell se convirtió en una gran estrella.

El *Hairdressers' Journal* cubrió la inauguración del salón. En la revista se comentaba que una multitud enorme de fans de Winifred se había congregado a las puertas del lugar, durante horas y bajo la lluvia, al grito de «Que salga Winnie», y que el tráfico de la zona se había detenido.[104]

Las notorias actuaciones de Atwell (la reina y la princesa Margarita estaban entre su legión de fans) le exigían llevar peinados profesionales. Tras encadenar varios desastres capilares, decidió abrir su propio salón. Al poco, la emprendedora Atwell había lanzado Opus, su propia línea de productos de

alisado del pelo y cosmética. Incluso fabricó una línea de medias para las mujeres de piel más oscura. Llegado 1960, Atwell tenía ya éxito suficiente para dar el salto de Brixton al ambiente encopetado de Mayfair. Su nuevo salón estaba en New Bond Street y contaba entre sus vecinos con el famoso Vidal Sassoon.[105] No obstante, en 1967, cuando los gustos musicales cambiaron y su popularidad empezó a menguar, Atwell decidió mudarse a Australia, donde aún gozaba de una fama considerable.

Australia tenía por entonces una política de inmigración abiertamente racista, así que podía parecer inusual que una mujer negra se mudase allí de forma voluntaria. El *Sunday Mirror* se hizo eco de la noticia:

> La pianista Winifred Atwell ha recibido el permiso para instalarse en Australia como inmigrante. Se lo han comunicado de manera oficial, pese a la política nacional de una «Australia blanca». Un funcionario de inmigración australiano afirmó ayer que se le había concedido la residencia a Atwell porque era «de buen carácter y tenía cualificaciones especiales». El ministro de Inmigración, el señor Phillip Lynch, declaró: «No nos interpondremos en el camino de una artista internacional de tal reputación».[106]

En la década de 1950, se produjo un considerable aumento en el mercado informal de las peluquerías negras, aunque casi todas estaban en manos de personas sin formación. En lo que a trenzados se refiere, según mi experiencia, son las personas que no tienen una formación «reglada» en peluquería las que consiguen los resultados más notables. No obstante, cuando se trata de la aplicación de productos químicos, ocurre lo contrario. Para cuando me mudé al Reino Unido, había experimentado demasiados momentos de pesadilla con permanentes aplicadas en fregaderos como para ir a algún salón que no contase con la mayor cantidad de certificados posible. Sin embargo, en aquellos primeros tiempos, la gente no tenía las mismas opciones.

El mundo de las peluquerías británicas en las décadas de 1950 y 1960, como en gran medida el resto de la sociedad, era abiertamente racista. Muchos salones no trataban el pelo negro o se negaban sin más a hacerlo. Esas decisiones, por lo general, se justificaban con el argumento de que una clientela negra podía ahuyentar a otras personas. La segregación en los salones continuó, pero con el paso de los años las excusas se hicieron más melindrosas. Pese a que el racismo era rampante, sus agentes se mostraban cada vez más reacios a admitirlo. No obstante, viñetas como la preciosidad que aquí se incluye, sacada de un número de el *Haidressers' Journal* de 1963, dejan pocas dudas sobre las actitudes

populares de la época.[107]

COMO NOS VEN LOS DEMÁS / «¡No corte muy cerca del hueso!».

Viñeta «Don't Cut Too Near the Bone!» (¡No corte muy cerca del hueso!), de A. Burman, 1963. Publicada en el *Hairdressers' Journal*.

La moda de los años cincuenta y principios de los sesenta venía definida por el alisado. Independientemente de que el pelo liso se consiguiera con presión y calor o con sustancias químicas, ambos métodos podían tener consecuencias nefastas en manos de profesionales sin formación. Para superar esta deficiencia de conocimientos, en 1958, Roy Lando, un jamaicano que se había formado en Estados Unidos, montó un salón y escuela de formación. Lando ofrecía cursos de seis meses para obtener un Diploma de Peluquería. La industria siguió expandiéndose y, llegado 1967, la Mamore School of Hairdressing aseguraba ser la escuela más grande de Gran Bretaña dedicada a formar a peluqueros negros. La Mamore School siguió adelante y se distinguió por formar a estudiantes tanto negros como blancos.[108]

Hasta la década de 1980, había una buena variedad de empresas negras que fabricaban y distribuían sus propios productos. Al contrario que ahora, la industria del pelo negro en el Reino Unido estaba principalmente en manos negras. La empresa Dyke & Dryden, de los jamaicanos Len Dyke y Dudley Dryden, fue uno de esos negocios británicos negros de éxito. No obstante, como todos los demás, también este se vio superado (en su caso, por la competencia estadounidense) y al final lo vendieron a Soft Sheen, con sede en Illinois, en la década de 1990.

Ahora mismo, el lucrativo negocio de las peluquerías negras está dominado casi por completo por hombres surasiáticos. Si bien las razones de ello son múltiples, una de las más alegadas es la infraestructura del negocio al por menor. Los comercios surasiáticos estaban consolidados y fueron capaces de transformar su modelo de negocio para hacerse cargo del mercado del cuidado capilar. Eso les permitió comprar a gran escala, lo que facilitó la monopolización del mercado y expulsó *de facto* a la competencia.

Estéticamente hablando, hasta hace muy poco dominaba la tiranía del pelo liso sobre el resto. La idea era que hasta el más mínimo atisbo de encrespamiento, la insinuación de una onda o, Dios no lo quisiera, un rizo como tal debían alisarse. Todavía a mediados de los noventa, el pelo texturizado seguía evocando adjetivos como «encrespado» y «salvaje», y se tenía la percepción de que hacía falta domarlo, tal y como muchas marcas (desde Shea Moisture hasta Mixed Chicks o incluso Madam C. J. Walker) seguían diciéndonos que

hiciéramos. Pero hasta que no llegó el movimiento del pelo natural, la presión era casi por defecto presentar un pulcro duplicado de la blancura.

En palabras de Susan Bordo:

> Toda transformación en [los programas de televisión] *The Swan* y *Cambio radical* incluye el obligado alisado del pelo para las concursantes negras. Los infocomerciales de noche y madrugada que venden tenacillas de cerámica y lociones milagrosas de alisado presentan unos emotivos «antes y después» de mujeres negras y blancas con peinados enmarañados y «naturales» milagrosamente transformados en láminas lisas y brillantes.
>
> Lo más increíble de todos esos anuncios son las reacciones de las mujeres. Lloran y hablan de tristes vidas redimidas, de sueños de belleza realizados, de poco menos que deformidades corregidas, de una salvación conseguida. Tener el pelo liso ha alcanzado un estatus de belleza transracial.[109]

Hasta hace muy poco tiempo, el mensaje era alto y claro: podías ser negra y guapa (eso era más o menos permisible), pero no podías tener un pelo afro con rizos apretados y ser una de las guapas.

Que te den si lo haces, y si no, también

Las políticas en torno a la población negra y al alisado del pelo son claramente contradictorias. En *Hair Story*, Ayana Byrd y Lori Tharps debaten sobre el hecho de que las primeras aproximaciones al pelo europeo (como un ejemplo de aplicación de las políticas de respetabilidad) hicieron poco para influir de manera favorable en la opinión blanca. A menudo, tuvieron más bien el efecto contrario:

> Las poblaciones negras libres esparcidas por ciudades como Boston y Filadelfia se acostumbraron a usar las mismas estéticas y peinados que sus coetáneos blancos, y solo consiguieron que se les ridiculizara y satirizara en la prensa, en los teatros y en las calles. De hecho, se acusó a los negros de pretenciosos por querer adherirse a los estándares de moda blancos.[110]

Shane White y Graham White señalan la prevalencia de este tipo de actitudes:

> Si el pelo sin arreglar les parecía vagamente ofensivo a los blancos, el pelo bien acicalado y con peinados elaborados debía resultarles también fuera de lugar, al sugerir, como ha señalado Gwendolyn Robinson, «una atención al detalle

> cosmético permitido únicamente para el disfrute de un estatus libre e independiente». Esta impresión de señales ilegibles y significados ambiguos no podía verse más que intensificada cuando los negros se vestían de formas que los blancos consideraban inapropiadas, cosa que ocurría a menudo. El pelo tupido y la piel oscura de los negros debía de resultar chocante y discordante con las prendas de ropa que antes habían sido caras y la vestimenta militar de segunda mano que los esclavos a veces lograban adquirir. El pelo dispuesto como una peluca moderna parecería aún más fuera de lugar combinado con un conjunto de ropas harapientas y sosas, y con un vocabulario de gestos y un movimiento corporal cuyo significado los blancos no sabían descifrar fácilmente. […] la confusión [de los estadounidenses europeos] ante el aspecto de los negros podía derivar con facilidad hacia el ridículo, hacia una burla condescendiente de las pretensiones y la falta de «gusto» de los negros. Lo que los blancos no lograban identificar eran los signos de una cultura afroamericana emergente, una serie de préstamos y fusiones que, siempre cambiantes a lo largo del tiempo, al fin desafiaban de manera indirecta la hegemonía de los opresores de los negros.[111]

Siglos después, el rechazo de la estética blanca hacia el pelo alisado seguía existiendo. Cuando asistí a la School of Oriental and African Studies (SOAS) para cursar Estudios Africanos, di por hecho erróneamente que en la universidad habría cierta vida cultural negra. Mis compañeros se ajustaban en su mayoría a la variedad del «*hippy* blanco». Al ser de Irlanda, por supuesto yo estaba familiarizada con la gente blanca, pero esa tipología de bebedores de té, malabaristas, percusionistas y a menudo rastas era nueva para mí. Pese a su afectada falta de pretensiones, sus privilegios eran palpables y, aunque yo no tenía el lenguaje para expresarlo así en aquel momento, los años sabáticos que habían pasado en países africanos y en la India dejaban la impresión de que ellos eran los expertos y yo, la occidental ignorante. Resultaba de lo más desconcertante. En realidad, yo ni siquiera quería estar allí. En un principio, había solicitado plaza en Spelman, una institución de Atlanta exclusiva para mujeres y perteneciente a las escuelas y universidades históricamente negras (HBCU o Historically Black Colleges and Universities). Estas instituciones se crearon a finales de la década de 1880 para facilitar la formación de estudiantes negros a los que se les negaba el acceso a las instituciones blancas. Pero no pudo ser. Como no podía permitirme pagar la matrícula internacional, la SOAS fue el plan B para largarme de casa.

Ciertamente, la vida social en la SOAS no se ajustaba demasiado a mis sueños de convertirme en animadora de un campus exclusivamente negro, pero lo que sí

me proporcionó el hecho de mudarme a Londres fueron opciones capilares. Una vez que llegué a esa ciudad aproveché la oportunidad para hacer dos cosas: 1. tener citas con un montón de chicos negros muy monos (había que compensar todos los años perdidos en Irlanda, ¿no?, es broma); y 2. ir a que me alisaran el pelo en condiciones. Me mantuve alejada de las peluquerías de barrio y me fui directa a los salones aburguesados de la zona oeste de Londres, donde los estilistas se enorgullecían de darle movimiento al cabello.[112] Quienes tienen el pelo alisado saben la enorme diferencia que hay entre la copia rígida de un pelo europeo y el frufrú tan fluido que se consigue cuando el pelo te lo alisa una persona experta y luego te lo arreglan en condiciones. Desde luego, yo no disponía del dinero suficiente para llevar ese tren de vida, pero estaba dispuesta a renunciar a cualquier cosa para conseguirlo. En mi mente, aquello era comparable a un tratamiento médico necesario para mantener controlada una enfermedad crónica.

Cuál no sería mi sorpresa cuando mis compañeros *hippy*-blancos se pusieron a echar pestes de mi pelo de manera casi unánime. A ver, esa gente no era precisamente mi público objetivo, pero aun así sus respuestas me parecieron interesantes: «Ay, no, Emma, ¡te queda mucho mejor para arriba!». ¿Que qué? Tengamos en cuenta que en esa época yo no tenía la más mínima idea de cómo cuidar ni mantener mi pelo natural, así que aquello era un desastre. En cualquier caso, su aspecto provocaba innumerables afirmaciones sobre lo guay que era.

Y a mí eso me resultaba extraño. ¿Le diría esa gente a una persona blanca que le quedaba genial llevar el pelo enredado y sin peinar? No lo creo. ¿Guardaba relación con un deseo por lo exótico, con querer apreciar la diferencia, tuviera o no esta un buen aspecto objetivamente? ¿O quizá se debía a que el afro se ajustaba más a una estética occidental que a una africana, una estética que sería especialmente atractiva para los *hippies* blancos? Hablando sobre la suerte que vivió el afro en las décadas de 1960 y 1970, Kobena Mercer explica:

> El afro operaba sobre un terreno ya planificado según los códigos simbólicos de la cultura blanca dominante. No solo contenía ecos de aspectos románticos, sino que compartía eso con la lógica contracultural de la juventud blanca de la década de 1960. Desde las melenas de los Beatles hasta los *hippies* peludos de Woodstock, las subculturas blancas de los sesenta expresaron la idea de que cuanto más largo llevases el pelo, en cierto modo, más «radicales» y «del momento» eran tu estilo de vida y tus opiniones políticas.[113]

No obstante, en el mundo convencional existen sanciones para los peinados demasiado negros, por mucho que reciban la aprobación de los niños ricos *hippies*. A menudo parece que es imposible ganar hagas lo que hagas. Casi como si el mundo fuese racista. Por tanto, la moraleja de esta historia es: haz lo que te venga en gana. Las personas negras y mestizas vivimos en un sistema diseñado con nuestra marginalización como punto central de su lógica operante. Prácticamente da igual lo que hagamos. Al ser una mujer mestiza, negra e irlandesa, sea cual sea el modo que elija para vivir mi vida, sea cual sea el modo que elija para presentarme, alguien —y esto lo garantizo al cien por cien— va a tener algún problema con ello, va a tener algún problema conmigo.

Los comentarios son tan abrumadores como contradictorios, pero los he escuchado todos. En diferentes contextos, me han dicho que soy demasiado negra, demasiado blanca, demasiado estirada, demasiado clara de piel, demasiado amable, demasiado pija, demasiado callejera, demasiado irlandesa, no lo bastante irlandesa, bla, bla, bla. La mejor opción es hacer lo que a mí me parezca auténtico. No veo necesidad de ajustarme a ninguna definición limitada. Y eso genera una libertad enorme. Así que actúo como soy, hago lo que me parece bien. ¡Y eso debería hacer todo el mundo!

Aun así, sigo siendo consciente de que mi libertad para decir esto —por no hablar de la libertad para ponerlo en práctica— viene facilitada en gran medida por los sacrificios, el trabajo y el esfuerzo de quienes me precedieron.

Sigue habiendo desigualdades estructurales, pero en muchos sentidos se ven solapadas por logros en materia de libertad social, sobre todo en lo que respecta a la expresión creativa de (ciertos sectores de ciertas) minorías. Siempre que situemos nuestra producción cultural dentro de los términos del compromiso con las relaciones mercantiles, y mientras nuestras identidades sigan siendo mercantilizables, siempre que nuestras reacciones puedan convertirse en contenido y absorberse por parte del *statu quo*, muchos de nosotros podremos, en gran media, continuar dentro de esos límites definidos para hacer lo que queramos.

Sin embargo, incluso durante lo que fue una época socialmente mucho más restrictiva, o que al menos se percibió como tal, siempre hubo gente negra que se atrevió a vivir según sus propias normas, que forjó comunidades con posibilidades inimaginables, a menudo arriesgándose a sufrir unos castigos sociales potencialmente enormes.

Herencia negra

Si cierro los ojos, casi puedo oler el aire perfumado: loción de afeitado, *whisky*, gomina y humo de puro, todo combinado en un mejunje embriagador. Me encuentro en una sala revestida con madera oscura. Está repleta. La flor y nata del renacimiento cultural negro se mezcla con lobos solitarios, aristócratas, desahuciados y descarriados, todos unidos por la oportunidad, las nuevas posibilidades y una misma idea de aventura. Las lámparas de araña reparten luz por toda la estancia, subrayando una negritud de múltiples tonalidades: amarillos leonados, marrones dorados y azules de medianoche. Figuras esbeltas adoptan las poses de moda apoyadas en un mobiliario de lujo. Se crean y disuelven importantes alianzas, transformando con ello el paisaje político, literario, sexual y racial para siempre.

En ese ambiente cargado de humo, los bordes más afilados se suavizan, como lo hacen también los estrictos códigos morales. El *glamour* no es negociable. Hombres con labia vestidos para romper corazones susurran a unos oídos dispuestos a escuchar y enmarcados en un pelo marcelado a la perfección. Labios como arcos de Cupido dejan escapar síes entre caladas desenfadadas a cigarrillos sostenidos por boquillas. Puede ocurrir cualquier cosa, y a menudo ocurre de todo. Los nuevos compases del *jazz* —la banda sonora de aquella época— empapan esos acontecimientos. Esto es lo que está de moda. ¡Aquí es donde hay que estar! Atrevimiento y belleza, y negritud y valentía. Harlem en la década de 1920. El centro del universo. ¡Qué tiempos!

Si pudiera volver a nacer en cualquier momento de la historia moderna, elegiría el Renacimiento de Harlem, un periodo en el que se produjo una explosión de talento cultural y literario negro, gracias en no poca medida a las energías combinadas de un grupo anterior de profesionales negros cultos conocidos como los Talented Tenth.[114]

De todos modos, ahora mismo soy un poco menos ingenua que antes. Lo que ocurre con las élites es que con frecuencia, y como resultado del privilegio y de la estratificación, se componen de esnobs. Y a mí las pretensiones de las élites me suelen resultar insufribles.

Los Talented Tenth creían que si el mundo era testigo de su refinamiento eso conllevaría la aceptación social universal de toda la población negra. Garantizarse para sí el acceso a unos derechos acabaría por revertir en el otro 90 por ciento (socialmente inferior) de población negra. W. E. B. Du Bois, quien acuñó el término «Talented Tenth», era un gran defensor de las artes, sobre todo de la literatura, ya que la entendía como una de las herramientas más poderosas para demostrar los aspectos positivos de la vida cultural afroamericana.

Al poco tiempo, había un diligente grupo de individuos creando y apoyando

multitud de iniciativas literarias, actos y premios. Las publicaciones afroamericanas entraron en juego. Blancos adinerados, cautivados por los sencillos placeres de Harlem, se implicaron en calidad de mecenas, mientras iban creándose redes entre talentos literarios negros y escritores de la bohemia zona blanca de Greenwich Village.

Y funcionó. De este entorno nació un flujo de soberbia energía creativa negra. En aquella época salieron escritores como Langston Hughes, Nella Larson, Zora Neale Hurston, Countee Cullen, Jean Toomer y Claude McKay. Aún hoy, ese periodo sigue asociado a una multitud de obras literarias afroamericanas preciosas y cautivadoras.

Antes del renacimiento, Du Bois había escrito *Las almas del pueblo negro*, un texto seminal para la articulación de las experiencias negras de desubicación en Occidente. En él se recoge una famosa cita:

> [E]l negro es una suerte de séptimo hijo, nacido con un velo y dotado de una segunda visión en este mundo americano: un mundo que no le atribuye una verdadera conciencia personal, sino que solo le permite verse a sí mismo a través de lo que le revela el otro mundo. Es una sensación peculiar, esta doble conciencia, esta sensación de *mirarse siempre a uno mismo a través de los ojos de los otros*, de medir la propia alma con el baremo de un mundo que observa con desdén jovial y con lástima.[115]

Pese a sus nobles objetivos, el movimiento estuvo plagado de acusaciones de elitismo y de colorismo. Las críticas procedían de todo tipo de gente, desde el activista jamaicano de clase obrera Marcus Garvey hasta miembros del propio grupo de «los populares». Langston Hughes cuestionó lo que consideraba una actitud asimilacionista y animó a cambiar el tono y la dirección del movimiento.

El propio Du Bois se radicalizó mucho más con el paso del tiempo. Du Bois era un comunista comprometido y fue uno de los defensores más prominentes de la liberación negra, no solo en Estados Unidos, sino a escala mundial. Se le reconoce como el padre del panafricanismo y tuvo una influencia enorme en líderes africanos posteriores a la independencia como Kwame Nkrumah, el primer presidente de Ghana. De hecho, acosado por las autoridades estadounidenses, Du Bois pasaría sus últimos años de vida en un exilio autoimpuesto en Ghana, donde falleció el 27 de agosto de 1963, en la víspera del legendario discurso de Martin Luther King «I Have a Dream».

Si bien las reacciones de Hughes y de otros miembros surtieron cierto efecto, el Renacimiento de Harlem siguió siendo un movimiento cultural

extremadamente consciente de los tonos de piel y de la textura del pelo, y el acceso a sus niveles superiores (con algunas notables excepciones) solía basarse en la adecuación al tándem piel clara-buen pelo. En todo caso, y como siempre, las actitudes políticas fueron complicadas y por momentos contradictorias. Aunque los rasgos que eran producto de unos ancestros mestizos tenían su recompensa, existía cierto estigma asociado a la «mezcla racial» de identificación más reciente, como por ejemplo el hecho de tener algún progenitor blanco. Seguía siendo mejor haber recibido esos rasgos de unos padres de piel clara (algo que exigía una mezcla del pasado) que por tener un progenitor negro y uno blanco. Pese a que la evidencia de la «mezcla» era la receta para la belleza y para el éxito, una mezcla demasiado reciente se consideraba de mal gusto.

En el núcleo de este mundo de excesos y preocupación por la imagen había una joven y glamurosa heredera de la alta sociedad llamada A'Lelia Walker. Sus fiestas eran legendarias y ofrecían un entorno seguro y discreto en el que las estrellas más luminosas del firmamento podían ponerse monas para desmelenarse. Sus integrantes eran una diversa selección de la vida negra e incluían a muchos hombres y mujeres que hoy describiríamos como *queers*.

Pese a la violencia y al racismo sistémicos que siguieron existiendo tras la Emancipación, la abolición oficial de la esclavitud en Estados Unidos en 1865 creó oportunidades económicas antes impensables para cualquier persona negra. Así, a principios del siglo XX empezamos a ver el surgimiento de los primeros millonarios negros.

Ya de entrada, los herederos negros alcanzaban la categoría de grupo social muy por los pelos (perdón por el chiste fácil), pero que una joven negra hubiese heredado una riqueza tan espléndida como A'Lelia era algo sencillamente inaudito. ¿El origen de su fortuna? El pelo negro, claro. En el pelo negro y en su expresión cultural se vierte una cantidad enorme de energía creativa. Du Bois (que tenía un pelo ondulado, casi liso) decía que los negros se miraban siempre a sí mismos «a través de los ojos de los otros». El alisado del pelo usando productos químicos se consideraba un ejemplo de esta tendencia y una de las muestras más pronunciadas de opresión interiorizada. Aun así, también era una de las pocas vías de acceso a la liberación económica para las mujeres negras en una época en la que oportunidades así prácticamente no existían. Con toda la perspicacia empresarial de los comerciantes de África occidental de los que descendía, la madre de A'Lelia, la famosa Madam C. J. Walker, había detectado un nicho de mercado y se había labrado una auténtica fortuna.

Madam fue una figura formidable, una millonaria negra hecha a sí misma en una época en la que, básicamente, todas las apuestas concebibles estaban en su

contra. Se la elogia como la madre del cuidado capilar comercial negro, y también como la primera mujer millonaria estadounidense artífice de su propio éxito. Aun así, las evidencias sugieren que la auténtica madre del cuidado capilar comercial negro, la mujer que inspiró a la propia Madam, es alguien cuyo nombre se conoce muchísimo menos: Annie Turnboe Malone, la antigua jefa de Madam Walker.

¿Cuál es la verdad? ¿Fue Madam Walker una astuta oportunista cuyo vertiginoso ascenso a la fama y a la riqueza continúa envuelto en acusaciones de falta de honradez? Sus asombrosos logros y su astucia emprendedora son innegables. Su relato de mujer pobre convertida en millonaria lo mantienen vivo los descendientes de la familia, concretamente su tataranieta A'Lelia Bundles, una ejecutiva de televisión y escritora que debe su nombre a su bisabuela de la alta sociedad.

No obstante, Walker se curtió como una de las agentes de ventas de Annie Malone justo antes de montar su propio negocio. Tanto su «magnífico crecepelo» como su modelo de negocio no difieren demasiado de los productos y el modelo de Poro Company, la exitosísima empresa de Malone. Estos detalles no se subrayan a la hora de publicitar el legado de Walker. No obstante, en *The New York Reviews of Books*, Jill Nelson señala que se sospecha que Madam «conoció a Edmund L. Scholtz, dueño de la Scholtz Drug Company de Denver, quien se ofreció a analizar los ingredientes de la fórmula usada por Pope-Turnbo y le sugirió que, con unos pocos cambios, podría crear su propia línea de productos». [116]

Si bien Malone pudo ser en muchos sentidos la creadora original, Walker la superó sin duda en lo que a *marketing* se refiere. Tal y como sigue diciendo Nelson: «Lo que distinguía a Walker era su aprovechamiento agresivo de casi cualquier ocasión, pública o privada, como una oportunidad para vender y hacerse publicidad». En una versión precursora del *marketing* actual centrado en la personalidad, con el que *youtubers*, blogueros e *influencers* venden sus historias de vida, parte de la genialidad de Walker fue utilizar su propia vida como núcleo de su estrategia publicitaria.

La capacidad de Walker para mitificar su propia persona (en contraste con una Malone mucho más reticente a ello) resultó crucial para el éxito de su marca. En el empaquetado de los productos de Walker se recurría a imágenes del «antes y el después» de la propia Madam, que elevaban su corte afro a la condición de santo grial: unos bucles perfectos y ondulantes, un «buen pelo».

Reproducidas con el amable permiso del Freeman Institute, Black History Collection.

El hecho de que Walker, una mujer de piel oscura con rasgos inequívocamente africanos, hubiese conseguido resultados tan milagrosos también contribuyó a generar una auténtica fe en los poderes de sus productos. No obstante, la influencia de una ascendencia mestiza y de un «buen pelo» quizá fuese incluso más potente que eso. A'Lelia no tuvo hijos y, por tanto, no había quien pudiese heredar su gran fortuna. El problema se resolvió cuando A'Lelia adoptó a un «hada» de trece años, Mae Walker, el «anuncio andante perfecto para los productos capilares de Madam». Se ignoran las circunstancias exactas de cómo y cuándo los Walker conocieron a Mae, pero la abuela de la niña vivía en el mismo barrio que los Walker y Mae la visitaba con frecuencia. A'Lelia Bundles asegura que fueron «las trenzas del "hada" Mae —unos mechones largos y tupidos que le llegaban más allá de la cintura— las que hicieron que Madam Walker se fijase en ella».[117] Mae era una «niña brillante y curiosa» cuya familia empobrecida no podía permitirse que siguiera con sus estudios. «Sin embargo, gracias al interés de Madam Walker, su pelo —una versión oscura de los tirabuzones de Rapunzel— le proporcionaría un camino para salir de la pobreza».[118] Los *looks* del «hada» Mae eran un golpe maestro en cuanto a *marketing*. Según Bundles, la niña no tenía «unas facciones delicadas ni la piel clara», carecía del «aspecto que prefería la élite negra», pero de no haber sido así, desde luego habría resultado menos atractiva para las masas de mujeres «normales» a las que se dirigía C. J. Walker. Como la mayoría de la gente negra de América, Mae era

de ascendencia mestiza, aunque en su caso resultaba más evidente en la textura del pelo que en la tez. Pese a que el «hada» Mae tenía la piel oscura, su abuela era «mulata» y su abuelo mitad cheroqui, mientras que su padre era un «indio cheroqui pura sangre». El resultado de esa procedencia mixta era un «pelo precioso […] con muchos bucles que atraían las miradas de la gente, a veces admiradas, otras envidiosas».[119] Jill Nelson cuenta que, al adoptar a Mae, A'Lelia le prometió a la madre que se ocuparía de su educación, pero las demandas para ver el bien más preciado de la niña, aquel pelo largo y tupido, eran tales que Mae no regresaría a la escuela hasta los diecisiete años.

El mundo de los grandes negocios, de la publicidad y de las relaciones públicas quedaba muy lejos de los inicios de Madam. Su nombre de nacimiento era Sarah Breedlove y había venido al mundo en 1867, en la misma plantación de Delta, Luisiana, en la que sus padres habían sido esclavos.[120] Se quedó huérfana con siete años, con catorce ya estaba casada, con diecisiete tuvo a su primera y única hija, y con veinte se había quedado viuda.

Antes de su empleo con Annie Malone en Poro, Walker trabajó de lavandera para mantenerse ella y a su hija pequeña. Hasta ese punto hay pocas cosas que distingan la historia de Walker de las vidas de millones de mujeres estadounidenses negras empobrecidas cuyas opciones laborales se veían restringidas a la aparcería o al trabajo doméstico, las mismas labores que habían soportado durante los tres siglos anteriores sus padres y madres, abuelos y abuelas, y bisabuelos y bisabuelas. El ascenso de Walker a la fama necesitó de más coraje y determinación de lo que muchos podríamos siquiera concebir en nuestra imaginación. Según el relato oficial, Breedlove, afligida y profundamente avergonzada por su aspecto, «rezaba desesperada» para curarse de su «espantosa apariencia física».[121]

Debido a la mala alimentación y a los dañinos métodos capilares, muchas mujeres negras de principios de la década de 1900 tenían el pelo roto y dañado (a ver, yo seguía teniendo el pelo roto y dañado en la década de 1990, así que resulta fácil imaginar cómo era la cosa). Aquel era un mundo alejadísimo de las dietas nutritivas y de las ricas mantecas (manteca de karité u *òrí*) y aceites (aceite de coco o *àdí àgbon*) que se aplicaban en el pelo y daban lugar a unos rizos tupidos y lustrosos entre sus ancestros de África occidental.

El ruego de Breedlove a Dios tuvo sus frutos: «apareció un gran hombre africano» que casualmente le desveló la receta de un mágico elixir procedente de «África» con ingredientes no especificados y Walker se puso manos a la obra. El pelo, favorecido ahora por una afortunada alianza entre Dios y la magia africana, le creció de nuevo milagrosamente. El resto, como suele decirse, es historia.

En la actualidad, A'Lelia Bundles prefiere que los logros de sus antepasadas no se reduzcan al alisado del pelo. La propia Walker recurrió a una estrategia similar, pero, tal y como señalan Byrd y Tharps, el éxito de Madam C. J. Walker sin duda vino como resultado de su método de alisado capilar. En todo caso, mientras vivió, Walker promocionó sus tónicos y peines alisadores como tratamientos necesarios que promovían un pelo «sano», más que centrarse en el proceso de alisado. En lo que se convertiría en una tendencia común en la publicidad de productos capilares negros, Walker asociaba intencionadamente el pelo liso a la salud y a la limpieza. Por extensión, el pelo liso se asociaba de manera errónea a la «naturalidad». A Walker se la identificaba hasta tal punto con las tenacillas que a menudo la acreditaban como su inventora. Sin embargo, a no ser que Madam fuera además un francés blanco llamado François Marcel Grateau, eso no es cierto. Este parisino revolucionó la peluquería en 1872 al inventar unos hierros calientes que lograban rizar y ondular el pelo. Dichos hierros podían utilizarse además para obtener un *look* liso y tieso, emulando las imágenes del antiguo Egipto que estaban en boga en París por aquel entonces. Pese a sus orígenes franceses, las mujeres negras de Estados Unidos que buscaban un método con el que domar sus rizos apretados adoptaron rápidamente las tenacillas. Al poco tiempo, eran un elemento básico de la cultura capilar negra. Hasta hace no mucho, siempre que entraba en un salón de peluquería veía las tenacillas de rigor, aunque ahora mismo encontrarme en algún sitio con ese instrumento probablemente sería suficiente para no querer volver.

Elizabeth Cardozo, propietaria del salón con más éxito de Washington en la década de 1950, dibuja una imagen gráfica de los salones de peluquería negros en la primera mitad del siglo XX.

> Cuando empezamos, la mayoría de los negocios de peluquería negros tenía estufas de gas. Todos los peluqueros disponían de su propia estufa de gas, que se utilizaba para poner los hierros calientes, y muchos negocios negros tenían una grasa para el pelo muy densa […] la mayoría de los fabricantes creía que el único modo de manejar el pelo de una clienta negra era con esa grasa tan densa, hecha de vaselina amarilla, aceite mineral y cera de abeja.
>
> Eso echaba el pelo como hacia abajo […] ¡solo de lo que pesaba! Y para cuando usaban los hierros calientes, que también pesaban mucho, el pelo podía controlarse muy bien. A no ser que le cayera una gota de agua encima.
>
> Pero como tenían estufas de gas y también la sustancia esa que yo llamo grasa para rodamientos, los locales estaban siempre llenos de humo […].[122]

Un efecto secundario muy usual del uso de las tenacillas tradicionales son las

quemaduras y el daño asociado a ellas. Las tenacillas, por lo general, se calentaban a más de sesenta y cinco grados centígrados, y en un entorno doméstico eso solía hacerse directamente en la estufa. Cualquier persona familiarizada con este proceso sabe que el pelo se alisa directamente desde la raíz hacia abajo, por lo que el uso de las tenacillas con regularidad aumenta las probabilidades de sufrir quemaduras graves e incluso quedarse con cicatrices. Si pensamos en el infierno digno de El Bosco que evoca Cardozo, no resulta sorprendente que las tenacillas sean otro de los instrumentos que me provocan estrés y ansiedad.

Pese a que su legado quizá no se haya conservado tan bien como el de su antigua empleada, Annie Turnboe Malone (de soltera, Turnbo) es una de las personas responsables de la creación de los primeros productos alisadores comerciales para mujeres negras. Y fue Annie la que utilizó el esquema piramidal tipificado por las ventas de Avon, por el que las mujeres reclutaban a otras mujeres como vendedoras y ganaban una comisión por las ventas de sus reclutadas, además de por las suyas propias. Este sistema permitió a Annie transformar su empresa en un fenómeno nacional de enorme éxito.

La historia de los padres de Malone fue incluso más espectacular. Malone era hija de unos esclavos que escaparon. Se nos bombardea tanto con relatos sobre el dolor negro que casi nos hemos insensibilizado ante el horror, pero vamos a intentar dejar reposar esto un momento: esclavos que escaparon. A quien sea incapaz de imaginarlo le aseguro que no hay nada como leer una noticia sobre esclavos fugados en la que se describa a una persona que podrías ser tú misma para que se te espabile la imaginación. En este sentido, recientemente he leído dos: la de un mulato brillante de semblante taciturno (yo la verdad es que tengo un semblante más o menos alegre, aunque sospecho que la Emma esclava quizá hubiese lucido algo distinta) y la de un mulato con buena dicción y una mancha de nacimiento que le cubría el mentón y el cuello, que podía intentar pasar por persona libre. Al leer esta última, la mano se me fue automáticamente a la mancha de nacimiento que me cubre a mí el mentón y el cuello. Fue una sensación rarísima. Darme cuenta de que, más allá de mis talentos, habilidades, esperanzas personales, sueños o ambiciones, de haber nacido solo un siglo antes quizá hubiera sido propiedad de otro ser humano…, bueno, en realidad esa sensación siempre me acompaña.

Para el proceso imaginativo contamos asimismo con la ayuda de las similitudes entre la fuga de la familia Turnboe y el viaje de Sethe narrado en *Beloved*, la inquietante obra maestra de Toni Morrison. Según cuenta Morrison, mientras componía *The Black Book* se topó con la historia de Margaret Garner,

una mujer esclavizada que en 1856 se escapó de la plantación de Maplewood, en Kentucky, a Ohio, junto a su marido y sus cuatro hijos, y fue esa historia en la que basó *Beloved*. Más o menos en la misma época, los padres de Annie tomaron un camino similar y escaparon de Kentucky para bajar por el río Ohio.

Margaret Garner no consiguió su libertad. Un día después de escapar la capturaron con su familia. Pero Margaret estaba decidida: su familia solo iba a regresar a Maplewood pasando por encima de su cadáver. Agarró la herramienta que encontró más a mano —un cuchillo de carnicero— y mató a su hija de dos años. La lograron dominar mientras intentaba hacer lo mismo con otro de sus hijos. Las propiedades valiosas hay que protegerlas a toda costa, y aquella panda de hombres blancos pudo con Margaret. El posterior juicio al que la sometieron paralizó el país.

Está documentado que Margaret dijo: «Lo volvería a hacer», según contó Morrison a la *Paris Review*. Un detalle del que yo no era consciente, y que quedó oculto con la elección de Oprah Winfrey para la adaptación cinematográfica de esta historia, es que Margaret era «mulata». Las mujeres negras sufrieron violaciones sistemáticas a manos de los hombres blancos durante la esclavitud y hasta bien entrado el siglo XX. Como resultado, muchas de las personas esclavas eran mestizas. El mundo de la esclavitud en las plantaciones dividía al «ganado» en diferentes categorías basándose en su coeficiente de sangre negra: un mulato tenía un progenitor africano negro y otro europeo blanco; un cuarterón tenía un abuelo negro y tres abuelos blancos; un octerón era una octava parte negro, y así sucesivamente.

El historiador Gary Nash explica que en Estados Unidos «la ascensión de estatus social de quienes trabajaban en lo más bajo de la sociedad, y a quienes se definía como plenamente inferiores, era una cuestión de gran preocupación. Eso se solucionaba garantizando que el mulato no ocupase una posición a mitad de camino entre los blancos y los negros. Cualquier cantidad de sangre negra clasificaba a una persona como negra; y ser negro equivalía a ser esclavo».[123]

Existe un gran número de evidencias abrumadoras que sugieren que John P. Gaines (el anterior dueño de Margaret antes de venderla a ella, así como la propia plantación, a su hermano menor, Archibald K. Gaines) era el padre de Margaret.

Lucy Stone, feminista blanca y activista contra la esclavitud, documentó el juicio. Stone comentaba que los dos hijos pequeños de Margaret aparecían en el censo como negros con facciones visiblemente africanas. Sin embargo, las dos hijas más pequeñas, un bebé de nueve meses y la cría de dos años a la que Margaret mató, parecían casi blancas. Lo que eso implica es que Archibald K.

Gaines no era solo el tío y dueño de Margaret, sino también un violador incestuoso y el padre de las dos niñas pequeñas casi blancas.

El día en que concluía el juicio, Lucy Stone salió al estrado a defender a Margaret. Stone subrayó los abusos sexuales, un factor crucial para el caso que no se había mencionado. Al instar al tribunal a recordar las caras de todos los hijos de Margaret y compararlas con la de A. K. Gaines, Stone dijo a la sala repleta:

> Los rostros descoloridos [de tez pálida] de los niños negros hablan muy claramente de la degradación a la que se somete a las mujeres esclavas. Para no dejar a su hija a expensas de esa vida, Margaret la mató. Si desde lo más hondo de su amor maternal sintió el impulso de devolver a su hija a Dios para salvarla de la futura calamidad, ¿quién puede decir que no tenía derecho a hacerlo?

En la obra *Reminiscences*, Levi Coffin, abolicionista cuáquero, recogía la respuesta del comisario en aquel juicio: aquello no era «una cuestión de sentimientos que tuviese que determinarse según el antojo de sus simpatías personales; las leyes de Kentucky y de Estados Unidos la convertían en una cuestión de propiedad».[124]

El destino de Margaret estaba sellado.

Ese era el auténtico horror de la plantación de Maplewood y el auténtico horror sobre el que está construido Estados Unidos. A pesar de la relativa ventaja material y el privilegio que la piel más clara pudiera conferir —y, de hecho, a veces confería— no se trata de algo que pueda darse por sentado históricamente. El historiador social estadounidense J. C. Furnas explica que los niños interraciales de Estados Unidos estaban, por lo general, mucho peor que en otros países del Nuevo Mundo. Mientras que en colonias como Haití los mulatos ocupaban una casta intermedia entre negros y blancos, en Estados Unidos y otras colonias de habla inglesa, términos como «mulato» hacían referencia a la apariencia más que al estatus. Estados Unidos había aprobado leyes que garantizaban que los individuos mestizos ocupasen el mismo estatus jurídico que los negros, independientemente de que acabaran de llegar de África o descendiesen de varias generaciones de afroamericanos. Furnas añade que no había «ni una antigua plantación en la que los nietos del dueño no recibieran azotes en el campo a manos de su capataz».[125]

Pese a que a los esclavos mestizos se los ha representado de manera exagerada como «los negros domésticos», los supuestos beneficios de ese estatus son cuestionables. En el caso de Margaret, tanto ella como sus hijos seguramente fueron producto de violaciones. Este tipo de horror se veía generalmente agravado por la amenaza de vivir entre las mujeres blancas de la familia, que

buscaban vengar las infidelidades de sus maridos.

Una mujer despechada

Se sabe que las mujeres blancas imponían castigos despiadados, y afeitarles la cabeza a las esclavas era uno de los más utilizados en respuesta a transgresiones menores como «replicar». Muchas mujeres afroamericanas tenían las cabezas rapadas, y «casi siempre era una mujer blanca la que infligía ese castigo».[126]

James Brittian recordaba a su abuela, una mujer esclava que había nacido en África y que tenía un pelo «fino y sedoso que le caía por debajo de la cintura», un pelo que despertaba la envidia de la «señorita» y del «señorito». La señora, que tenía «muy mal humor», mandó azotar a la abuela de Brittian y le cortó el pelo. «Desde ese día, mi abuela tuvo que llevar el pelo afeitado por completo».

Otro caso fue el del juez Maddox, dueño de una plantación en Texas, que «llevó a casa a una muchacha mulata muy guapa» con «el pelo largo, liso y negro». La señora, sospechando que la esclava no estaba allí para hacer los exquisitos bordados que su marido aseguraba, esperó a que el juez se marchase, «agarró las tijeras y le cortó el pelo a la chica hasta dejar a la vista el cuero cabelludo».[127]

White y White señalan que, por lo general, la similitud entre el pelo de las blancas y el de las mujeres esclavas hacía que las primeras se sintieran incómodas. La textura del pelo a menudo indicaba que:

> […] maridos, hermanos o hijos habían estado visitando de forma ilícita los barracones de los esclavos o sugería que si no se hacía algo pronto, la tentación para ellos sería demasiado grande. Como resultado de las retorcidas dinámicas sexuales de las plantaciones anteriores a la guerra de Secesión, la mutilación del pelo de las mujeres afroamericanas era por lo general una acción dirigida contra los blancos más que contra la propia víctima, aunque sin ninguna duda su importancia no escapaba a los esclavos de los barracones. Cualesquiera que fuesen las motivaciones de estos incidentes, ocurrían con la suficiente frecuencia como para convertirse en parte del tejido de la memoria de la esclavitud y pasar de generación en generación. En su autobiografía, Sarah Rice recordaba cómo le hablaba su madre de la bisabuela de Sarah. Como esclava, había tenido un «pelo precioso» que llevaba peinado con tirabuzones, «pero a la señorita no le gustaba y la agarró y se lo cortó».[128]

La envidia, los celos y el miedo que las mujeres blancas sentían se consideraron

un asunto lo bastante serio como para tener un impacto directo en la legislación. La Ley del Tignon, refrendada en 1786 por Esteban Rodríguez Miró, gobernador de la entonces colonia española de Luisiana, es una demostración explícita de ello. Los fabulosos y ornamentados peinados de las mujeres negras estaban causando gran consternación entre las mujeres blancas; estas consideraban que esos estilos situaban a las primeras en una ventaja injusta a la hora de competir por la atención de los hombres blancos. Los ánimos se caldearon tanto que el gobernador intervino y decretó que las mujeres negras, por ley, debían cubrirse el pelo en público con el objetivo de mantener el orden social. Resulta inimaginable. Tirabuzones y rizos negros, en apariencia peligrosísimos para el *statu quo*, atestiguan los diversos niveles de control social que durante siglos se han ejercido sobre los cuerpos de las mujeres negras. Se decretó que el pelo afro tenía que permanecer oculto a la vista mediante un *tignon*, un turbante de inspiración africana. Por supuesto, la ley fue un fracaso rotundo: las mujeres negras respondieron a la censura con toda su creatividad y empezaron a lucir unos turbantes muy elaborados con preciosos ornamentos. Eso solo sirvió para hacerlas aún más atractivas para los pretendientes.

Yo esta historia no la conocía. Al haber sido criada en el odio hacia mi aspecto físico, nunca pensé que pudiera haber habido una época —que no era tan lejana en el tiempo y que luego iba a resurgir (¡saludos a las Kardashian-Jenner!) — en la que las mujeres blancas querían parecerse a mí. ¿Acaso no era eso una locura?

El afeitado de las cabezas era una cosa relativamente menor: había agresiones aún más aterradoras. En Brasil, una señora blanca sospechaba que su marido mantenía relaciones sexuales con una atractiva esclava mulata que destacaba por tener unos ojos preciosos. La mujer reaccionó sacándole los ojos a su «competidora». Menuda mujer despechada, ¿eh?

En otras historias se describe a esclavos domésticos mestizos corrompidos por la cercanía a la cultura tóxica de sus captores. Llevaban ropa de mejor calidad, prendas usadas de sus dueños, y a menudo también recibían mejor alimentación, dado que tenían permitido comerse las sobras de sus amos, pero, al mantenerse alejados de la cultura negra, carecían de los recursos culturales de quienes estaban menos desligados de sus tradiciones africanas. Para los esclavos mestizos como Margaret Garner, la cercanía a la blancura, sin la protección que esa blancura conllevaba, podía llegar a ser mortal.

Lo que multiplica la tristeza de la historia de Margaret, si es que eso es posible, es lo cerca que estuvo de alcanzar la libertad. Otros nueve fugados que hicieron el viaje con la familia Garner consiguieron escapar y desaparecer entre

la población negra libre. Misuri era un estado fronterizo durante la guerra de Secesión y, como tal, fue destino de muchos refugiados negros que huían de situaciones inimaginables en el Sur. Quién sabe de lo que huía la madre de Annie, Isabella Turnbo (de soltera, Cook), cuando, como Margaret, escapó de la esclavitud en Kentucky bajando por el río Ohio con sus hijos. Al contrario que los Garner, la familia Turnbo sí logró escapar y encontró refugio en Metropolis, Illinois. Fue allí donde nació Annie en 1869, la décima de once hermanos. Si, como los Garner, no hubiesen conseguido huir y Annie nunca hubiera nacido, el curso de la historia del pelo negro podría haberse visto alterado por completo. Es para pararse a pensar en todos los que no lograron escapar. ¿Quién sabe lo que habría ocurrido? ¿Quién sabe lo que nos hemos perdido?

Con paso firme y la cabeza alta

Annie enfermaba con frecuencia, así que no acabó la secundaria. Sin embargo, sí pasó el tiempo suficiente en el sistema educativo reglado para demostrar grandes aptitudes para la química. Eso, combinado con su interés por el cuidado capilar, acabaría por desembocar no solo en el desarrollo de sus propios productos, sino también en la creación de un imperio comercial enorme.

La historia del invento de Annie no es tan espectacular como la de la receta secreta desvelada por un dios africano, pero quizá represente un origen más probable para los productos que harían multimillonarias tanto a Annie como a Sarah. Es imposible afirmar que Madam vendiese su producto antes que Annie, aunque A'Lelia Bundles no deje de subrayar que Annie tampoco inventó nada. Bundles cuenta que «el auténtico secreto era un sistema de champús normales, masajes en el cuero cabelludo, comida nutritiva y una fórmula fácil de reproducir basada en el azufre que ninguna de las dos había creado. Al menos desde el siglo XVI se venían recetando remedios caseros y mezclas medicinales con ingredientes similares».[129]

En todo caso, los productos de Annie supusieron un muy agradable respiro para las mujeres negras. Eran una alternativa a la grasa de ganso y a la panceta, a los densos lubricantes y a Dios sabe qué más sustancias que dañaban el cuero cabelludo y también el pelo, pero en los que se confiaba para controlar unos rizos muy apretados y «poco manejables».

El modelo de negocio de Malone, basado en la comunidad, se desarrolló a raíz de su imposibilidad, como mujer negra, de acceder a canales de distribución normal (que luego me vengan con el «si quieres puedes»). Su éxito la llevó a

convertirse en la primera mujer negra millonaria, un título que a menudo se le atribuye a Walker. La verdad y la historia siguen siendo complejas. Hay quien afirma que fue la propia Walker, una mujer muy espabilada, la que animó a Annie a registrar los derechos de propiedad de sus productos con el nombre de Poro, como parte de una campaña para desalentar las falsificaciones y las imitaciones no ajustadas a la ley.[130]

Si bien la reputación de Walker ha sido desde luego mucho más duradera, sigue estando en disputa cuál de las dos mujeres fue más rica. Madam Walker vivió sin duda mucho más a lo grande. ¿Y por qué no? Se había deslomado para alcanzar el estatus que alcanzó. Walker hizo, ella sola, una gira publicitaria y promocional por todo Estados Unidos, Cuba y el Caribe. La segregación y las Jim Crow convertían ese viaje en una experiencia muy arriesgada, pero Madam era imparable. Tan solo cinco años después de abandonar su trabajo como lavandera, Madam —Sarah Breedlove de soltera— había creado un negocio de propiedad íntegramente negra, que incluía una fábrica y una escuela de belleza con personal femenino casi en su totalidad. En 1912, las Jim Crow se habían convertido en poco más que un mínimo inconveniente para ella. Madam ya no tendría que viajar más en trenes sucios: se compró un automóvil de turismo de siete plazas, con chófer incluido.

Con paso firme y la cabeza alta, Madam estaba dispuesta a exhibir su riqueza ante el mundo. Y eso era solo el principio. En diciembre de 1916, hizo un anuncio espectacular que dejó a la alta sociedad boquiabierta: una mujer negra había adquirido una parcela de casi dos hectáreas nada menos que en el pueblo de Irvington-on-Hudson. Según *The New York Times*, muchos dudaron de la veracidad de la historia. En aquella época, ese pintoresco municipio situado a solo treinta kilómetros del centro de Manhattan era la ubicación más sublime de todo Estados Unidos. Madam anunció que su residencia de fantasía, Villa Lewaro, diseñada por Vertner Tandy (el primer arquitecto afroamericano registrado en Nueva York), costaría «no menos de cien mil dólares, y que iba a ser magnífica». Se puede una imaginar lo que pensarían los nuevos vecinos de Madam: las familias Carnegie, Rockefeller, Tiffany… Nombres que representaban el epítome de la riqueza, la clase y el buen gusto estadounidenses.

Por su parte, Annie Malone también había estado ocupada. En 1918 había abierto el Poro College en San Luis, un edificio polivalente de cinco pisos. Incluía una planta manufacturera, una tienda en la que se vendían productos de Poro, oficinas, un auditorio para quinientas personas, comedores y salas de reuniones, un jardín en la azotea, un hotel, un gimnasio, una panadería y una capilla. Esta escuela de cosmetología y centro de formación ofrecía a las mujeres negras unas

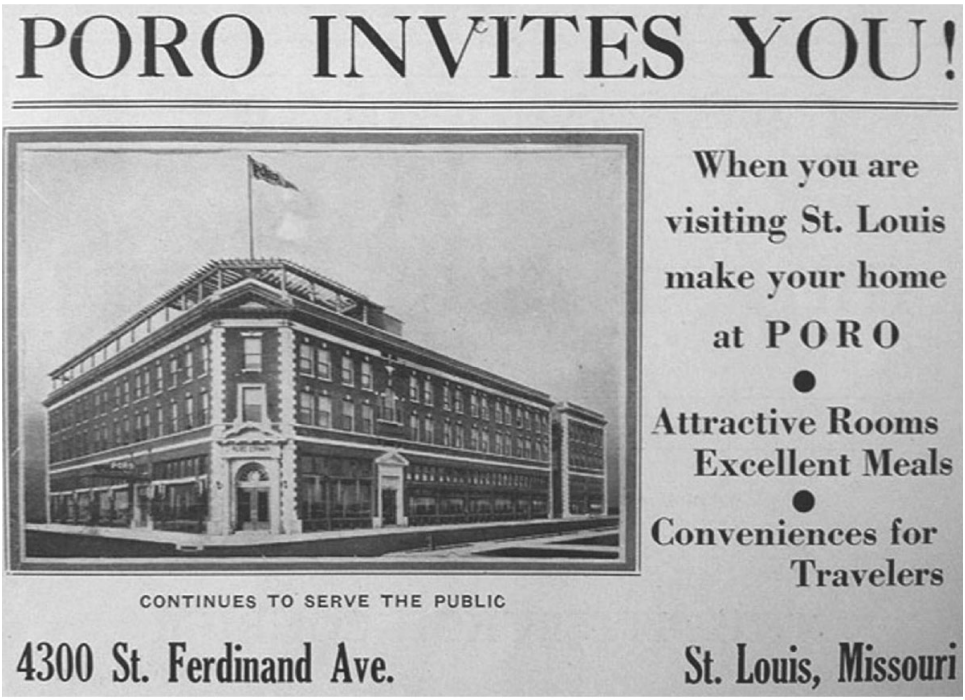
oportunidades educativas poco frecuentes para la época. Asimismo, el Poro College proporcionaba a los estadounidenses negros un espacio importante en el que podían reunirse para celebrar actos y ceremonias. No se escatimó en gastos, y su lujoso interior suponía para sus homólogos blancos —en los que se prohibía la entrada a gente negra— una dura competencia.

Al término de la Primera Guerra Mundial, Annie era millonaria, aunque vivía de forma humilde. Tanto Walker como Madam aportaban generosas sumas de dinero a sus respectivas comunidades. Annie invertía gran parte de su fortuna en donaciones a instituciones como el St. Louis Colored Orphans' Home, un orfanato para niños negros. Era generosa hasta decir basta, algo que acabó afectando negativamente a su economía personal.

Poro, el multimillonario imperio comercial de Annie Malone, se vio en una peligrosa situación en 1927, cuando su esposo le interpuso una demanda de divorcio exigiendo la mitad del negocio. En busca de un nuevo comienzo, Malone se mudó a Chicago en 1930, donde continuó acosada por los problemas económicos y las demandas, a lo que enseguida se añadiría la Gran Depresión. Pese a todo, siguió en activo. A mediados de la década de 1950, aún quedaban treinta y dos escuelas de Poro abiertas en todo el país. Malone continuó apoyando a organizaciones benéficas de San Luis y de la nación entera. Según cuentan, en un determinado momento llegó a mantener a al menos dos estudiantes en todas las universidades afroamericanas del país levantadas en terrenos cedidos, mientras que su donativo de veinticinco mil dólares a la Universidad Howard de Washington D. C. fue en su momento la mayor contribución económica de una persona afroamericana a una universidad afroamericana. Malone murió en Chicago el 10 de mayo de 1957.[131]

Madam había muerto casi cuarenta años antes. El 25 de mayo de 1919 falleció de hipertensión, con solo cincuenta y un años. Pese a que su empresa también se vio muy afectada por la Gran Depresión, ocurrió tantos años después de morir Madam que ese fracaso recayó sobre los hombros de su fiestera hija A'Lelia. Desde luego, A'Lelia no era la mujer de negocios que había sido su madre, aunque sí tenía mano para la publicidad. Su mayor éxito en el campo de las relaciones públicas fue la «boda del millón de dólares», el enlace negro más ostentoso en la era del *jazz*. En 1923, A'Lelia lo organizó todo para que el «hada» Mae se casara con el doctor Gordon Henry Jackson, nieto de uno de los empresarios negros más ricos del siglo XIX. Daba igual que fuese «un hombre violento trece años mayor que ella», y que supuestamente Mae estuviese enamorada de otra persona. A'Lelia Walker escribió al director general de la empresa, F. B. Ransom: «Esta será la boda de gente de color más magnífica que

haya habido y que habrá en el mundo [...]. Desde luego no tiene ninguna finalidad publicitaria, pero Dios sabe que vamos a recibir una propaganda por valor de cincuenta mil dólares. Todo tiene su recompensa».[132]



Anuncio de Poro como espacio de alojamiento y restaurante para quienes visitaban San Luis.

Reproducida con el amable permiso del Freeman Institute, Black History Collection.

Pese a que el matrimonio duró solo tres años, el esplendor del evento (se enviaron nueve mil invitaciones de boda) disparó temporalmente las ventas. No obstante, no bastó para salvar el negocio, y en 1930 los ingresos de Walker habían caído de manera tan drástica que A'Lelia se vio obligada a subastar las obras de arte por las que Villa Lewaro era famosa. Un año después, con solo cuarenta y seis años, sufrió un derrame cerebral en una fiesta. Su funeral, en Harlem, fue tan espectacular como su vida. Asistieron más de once mil personas, incluido Langston Hughes, amigo personal suyo muy cercano, que recitó el siguiente poema:

A quienes amáis la risa
la dicha y la luz,

¡que vuestros rezos sean rosas
para esta reina de la noche!

En 1932, un año después de la prematura muerte de A'Lelia, Villa Lewaro fue vendida.

El legado de ambas dinastías capilares aún sigue vivo. El centro de asistencia familiar Annie Malone Children and Family Service Center, en San Luis, está ubicado en Annie Malone Drive, una calle dedicada a la memoria de la empresaria, y Walker ha experimentado una reinvención de cara al siglo XXI. El sitio web de Madam C. J. Walker ensalza a «la primera mujer millonaria hecha a sí misma de Estados Unidos», que «creó una cultura de la belleza que enriqueció y transformó la vida de millones de mujeres». Esta versión contemporánea del negocio está dirigida a una clientela de alto nivel. En el material promocional aparecen todas las razas y texturas capilares. Su cuenta de Instagram está poblada en gran medida por mujeres blancas y mestizas; apenas se ven mujeres que pudieran parecerse a la propia Walker. Madam Walker 2.0 es propiedad de SunDial, empresa también dueña de Shea Moisture y de Nubian Heritage. Los productos los distribuye exclusivamente Sephora, propiedad a su vez de LVMH Moët Hennessy Louis Vuitton, el principal grupo de productos de lujo del mundo.

Antes de que aparecieran estas dos dinamos a principios del siglo XX, los fabricantes de productos capilares para pelos negros eran en su inmensa mayoría hombres blancos. La pujante industria de la belleza de la que Walker y Malone fueron pioneras revolucionó las oportunidades laborales y salariales de varias generaciones de mujeres negras en un negocio valorado actualmente en 2.500 millones de dólares (sin incluir pelucas y accesorios). Byrd y Tharps señalan que, en una época en la que las mujeres blancas no cualificadas ganaban unos once dólares por semana, una vendedora de Walker podía sacar quince dólares al día, y que en 1918, el momento culmen de Poro, la empresa tenía empleadas a 240 personas y contaba con 68.000 agentes de ventas en todo el país.

En cualquier caso, la política de sus productos sigue siendo un asunto peliagudo. Por un lado, fueron mujeres pioneras, capaces de lograr un éxito antes inimaginable, pero, por otro, el ideal que promovían colocaba la blancura como referente no solo de belleza, sino también de clase y de éxito. Se aprovechaban del trauma de un pueblo que apenas llevaba una generación alejado de siglos de esclavitud.

Antes de que surgieran estas capitalistas de pelo negro, las actitudes de los fabricantes blancos habían sido poco menos que abiertamente insultantes. Era

típico entonces encontrarse con palabras como «raro», «enmarañado» y «feo». Por su parte, las empresarias negras supieron publicitarse sin hostigar. Sin embargo, aunque modificaran el lenguaje, el fondo siguió siendo el mismo. Y la intención de los productos, independientemente de que los hiciesen hombres blancos o mujeres negras, era idéntica: conseguir tener el pelo liso.

La principal diferencia radicó en que el lenguaje se hizo no solo más agradable, sino también empoderante y positivo. Al poner el énfasis en la salud, la belleza, el éxito personal y el ascenso de toda la raza, esta nueva narrativa, diseñada por gente negra para gente negra, encontró una enorme demanda.

La riqueza generada por Annie Malone y Madam C. J. Walker fue abrumadora, aunque desde luego no fueron las únicas mujeres negras que se procuraron un atractivo sustento como capitalistas capilares. Cuando su éxito fue menguando, había otras ya listas para capitalizar ese mismo mercado, siempre cambiante pero siempre lucrativo.

Excelencia negra, respetabilidad, antinegritud y clase

El Black Women Oral History Project de 1976-1981, una recopilación de documentos pensada para hacer frente a la relativa ausencia de mujeres negras en los archivos históricos, es una fuente de información extraordinaria. Incluye testimonios de mujeres notorias a escala local, nacional e internacional. Cuando descubrí este proyecto de investigación, me llamó la atención una colección en concreto: la de las hermanas Cardozo.

En 1928, Elizabeth Cardozo Barker, una joven madre soltera con dos hijos, fundó el salón Cardozo Sisters Hairstylists. Más adelante, Margaret y Catherine, sus hermanas, se subieron a bordo para ayudar a llevar lo que acabaría por convertirse en el salón de belleza con más éxito de Washington. Elizabeth reconoce el mérito de Madam Walker y de la empresa Poro por haber creado el entorno ideal para el florecimiento del cuidado capilar comercial negro. Sin embargo, señala el vacío dejado por las dos al centrarse principalmente en alisar lo que Elizabeth describe como «texturas duras de rizos apretados». Según Elizabeth, ambas mujeres mostraron poco interés por desarrollar productos o soluciones para el pelo liso o intermedio que tenían algunas mujeres negras.

Al contrario que las mujeres negras «de aspecto normal», esas que «parecían empleadas domésticas», el clan Cardozo formaba parte de una ilustre progenie cuyos logros estaban indudablemente vinculados a su posición dentro de la élite negra de piel clara. Las hermanas eran hijas de Francis L. y Blanche Warrick

Cardozo. Su abuelo paterno era Francis Lewis Cardozo, hijo de Lydia Weston, una mujer libre de color que tuvo esclavos en propiedad, e Isaac Cardozo, un judío sefardí.

En 1858, su abuelo Francis se matriculó en la Universidad de Glasgow, y diez años después lo eligieron como secretario de Estado en Carolina del Sur, convirtiéndose así en el primer afroamericano en ocupar un cargo estatal en Estados Unidos.[133]

Los éxitos de la generación de las hermanas no fueron menos impresionantes. Su hermano, el doctor William Cardozo, fue un pediatra que acabó por convertirse en pionero en el tratamiento de la anemia drepanocítica. Su prima hermana Eslanda Cardozo Goode Robeson fue una antropóloga cultural, actriz y activista por los derechos civiles que se casó con el actor, cantante y activista Paul Robeson.

Su abuela materna, Emma Warwick (de soltera, Jones), era la bisnieta de una mujer que supuestamente había sido princesa etíope antes de que la esclavizaran. La abuela Emma era una galardonada fabricante de pelucas que tenía salones tanto en Filadelfia como en Atlantic City, orientados a una clientela exclusivamente blanca. Las Cardozo se criaron en ese salón y se hicieron adultas inmersas en sus ritos de iniciación. La infancia la pasaron haciendo pelucas de cabello humano para muñecas y secando las largas melenas de clientas blancas con hojas de palma.

Las Cardozo representan el epítome de lo que hoy se llamaría «excelencia negra». Aun así, en diversos grados, las transcripciones de sus entrevistas revelan hasta qué punto eso puede llegar a ser un constructo opresor al predicarse sobre los terrenos pantanosos de la política de la respetabilidad, con el imperativo puesto siempre en la asimilación de estructuras de poder opresoras y difuminándose con frecuencia en una antinegritud rampante e interiorizada. Esto demuestra que, pese a las ventajas de su clase, las Cardozo no eran precisamente las candidatas más inspiradoras para el progreso negro.

A menudo se niega la antinegritud interiorizada y tan enraizada que existe en las comunidades negras. Las hermanas expresan claras muestras de preocupación y de solidaridad hacia la comunidad negra, pero en sus narraciones siguen viéndose actitudes contradictorias. Fascina comprobar que mucho de lo que piensan en realidad sobre la negritud (quizá solo a nivel subconsciente) se revela a través de cómo describen el pelo y la cultura capilar.

Elizabeth explica que los diferentes grados de pelo de las hermanas se deben a sus antepasados mestizos. El hecho de que cada una de ellas se ajustase a un punto distinto del espectro entre el pelo «bueno» y el «malo» fue lo que las

motivó para crear varios métodos de tratar las diferentes texturas, algo así como una versión decimonónica de Mixed Chicks (una marca de productos capilares), aunque, al contrario que Mixed Chicks, los sistemas y productos de las hermanas Cardozo también tenían en cuenta las texturas más rizadas (los productos de Mixed Chicks no sirven para mi pelo; claramente tienen una definición muy particular de pelo mestizo y no es la mía).

No obstante, la actitud de Elizabeth hacia las texturas de pelo más africanas queda clara cuando describe cómo maneja los diferentes tipos de cabello:

> Yo no trataba todos los cabellos como si tuviesen un rizo apretado. Trataba el pelo tal y como necesitaba ser tratado, y hay cabellos intermedios, que están un poco más en el lado del liso que en el del rizado profuso, que tienen mucho mejor aspecto si no se les saca toda la vida a base de prensarlo. Y a las clientas les encantaba tener un aspecto más natural.[134]

Esto recuerda a la estrategia de Madam Walker de asociar un pelo liso muy procesado con un aspecto natural. Tales procesos conforman la sensación, profundamente interiorizada, de que nuestro pelo es tan inadecuado que es más sano cuando está dañado. Asimismo, anticipa la absurda asociación eurocéntrica del pelo liso con la limpieza y la salud. De hecho, en un autoengaño que conozco bien, Elizabeth Cardozo afirmaba que «las sustancias químicas nos mejoraban el pelo».

Las hermanas Cardozo se curtieron en un salón frecuentado por blancas. Su propia clientela abarcaba a mujeres blancas y, usando terminología de la época, «orientales».

Aun así, Elizabeth se apresura a añadir que las clientas orientales eran muy contadas. No solían preocuparse mucho por ir al salón, porque «el pelo oriental es bonito ya de entrada». Dado que muchas mujeres negras siguen poniéndose extensiones de pelo asiático, una de las numerosas cosas que me entristecen cuando leo el relato de Elizabeth es hasta qué punto su actitud y los estándares de belleza que con ella se normalizaron siguen teniendo fuerza en la actualidad.

Por el contrario, las mujeres negras, con su malestar crónico, necesitaban un tratamiento constante y reservaban citas a perpetuidad (de hecho, el negocio tenía fama por sus reservas a muy largo plazo).

Pese a que la pericia necesaria para ese cuidado capilar solo podía encontrarse en las peluquerías de barrio, Elizabeth no logra disimular su desprecio por los negocios negros que trabajan en el mercado informal:

> Fui a la mejor peluquería negra de la comunidad, Madam Caitlin. Era mejor profesional que cualquiera salida de una escuela, pero Madam […] *tenía una sala de estar, y las clientas parecían más que satisfechas de pasarse horas allí sentadas, jugando a las cartas y cotilleando. Era el tipo de sitios que no iba conmigo*. [Las cursivas son mías].

Si bien no puede negar que Madam Caitlin sea la mejor peluquera de la zona, Elizabeth no logra ocultar su desagrado ante lo que considera unas actividades vulgares que se promueven en el propio salón. Esta paradoja caracteriza a menudo el discurso antinegro: la sed de profesionalización y conocimiento cultural de las personas negras va de la mano del rechazo —o la incapacidad— ante la idea de conferir valor a esos creadores. Elizabeth necesita aprender de Madam Caitlin, pero no puede tenerla en alta estima. Cardozo concibe un tipo de establecimiento muy distinto para sí misma.

> Las formamos en el cuidado capilar y también para actuar como profesionales.
>
> Por ejemplo como actuaría una enfermera titulada, y no como han actuado a menudo algunas peluqueras, armando ruido y escándalo, hablando mientras atienden a las clientas y contando sus cosas personales.
>
> En otras palabras, intentamos enseñarles que la única manera de mejorar su estatus, no muy superior al de las empleadas domésticas, era que mejorasen ellas mismas, y eso era muy sencillo de hacer cuando la señora [Margaret] Holmes andaba por allí […]. Nadie se sentía incómodo, ella se paseaba con sus aires de reina y a nadie le molestaba, y parecían quererla mucho […], así, sin armar ruido, sin charlas inoportunas ni irregularidades de ningún tipo […].

Ciertamente, todas hemos experimentado de primera mano eso de perder horas y horas, todas nos hemos sentido frustradas cuando nos han dado hora a las dos de la tarde y a las tres y media todavía seguíamos esperando. En todo caso, quiero mostrar mis respetos a la cordialidad de las peluquerías negras. Al contrario que las Cardozo, yo sí le tengo mucho afecto al toma y daca de esos sitios, a sus cotilleos y sus dramas. En el Reino Unido, me encanta la mezcla de las culturas de África occidental y del Caribe que define esos espacios: el *afrobeat*, el *dancehall*, el *R'n'B* noventero. Mis conversaciones con otras clientas y con mis estilistas (a la mayoría las conozco desde hace años) abarcan desde el colonialismo hasta el colorismo o el papel de los chinos en África y en el Caribe, pasando por la identidad, la melanina, el amor y la pérdida. Y, en cualquier caso, si no tengo ganas de hablar, me quedo callada.

Esos lugares pueden ser unos espacios importantes, y la urgencia por

sanearlos al modo en que lo hicieron las hermanas Cardozo, buscando una «respetabilidad» de estilo victoriano, es un imperativo expresado en el blanqueamiento de las culturas negras.

Los relatos de las Cardozo reflejan una tensión presente en los siglos XIX y XX entre las mujeres negras de clase media y las de clase trabajadora, quienes a menudo tenían prioridades considerablemente distintas. En su investigación sobre las mujeres afroamericanas de Detroit, la historiadora Victoria Wolcott sugiere que en determinadas ocasiones las mujeres negras de clase media convertían la ideología del progreso racial en un arma que usaban para distinguirse de la gente negra más pobre, gente a la que castigaban por no ajustarse a sus mismos estándares de limpieza, virtud religiosa e integridad sexual. Solían instar a las mujeres afroamericanas más pobres a ser «respetables». Las mujeres negras de clase trabajadora con frecuencia tenían otras prioridades bien distintas en lo relativo a la mejora de su situación, centrándose sobre todo en la creación de oportunidades que les permitiesen escapar del interminable y pesado trabajo de las tareas domésticas.[135]

Puede que Elizabeth mejorase económicamente la fortuna de las mujeres negras a las que formó, pero, al mismo tiempo, el paternalismo que constituía la piedra angular de sus actividades se caracterizaba por una actitud marcadamente colonial.

Como siempre, estas reacciones, aparentemente vinculadas al pelo, se enmarcaban en un trasfondo mucho más amplio. La actitud de las Cardozo hacia el pelo africano, hacia las mujeres negras de «aspecto normal», así como su desprecio hacia ciertos elementos de la cultura negra, reflejan cuestiones a las que ahora seguimos enfrentándonos en no menor medida que hace cien años. El pelo africano de rizos apretados sigue estando estigmatizado, y las representaciones visuales de la negritud están dominadas claramente por mujeres mestizas de ascendencia africana cuyo mestizaje las hace más aceptables, mientras que la cultura negra sufre un proceso de apropiación y, al mismo tiempo, se la demoniza y se la presenta como desviada e inferior.

Las implicaciones políticas también estaban ahí. En su libro de 2014 *Pageants, Parlors, and Pretty Women*, la doctora Blain Roberts asegura que lo natural representaba una declaración política con la que mujeres como las Cardozo no estaban de acuerdo. Y Catherine dejó muy clara su postura. Desde su punto de vista, los activistas por los derechos civiles (no hablemos ya de los Panteras Negras, más radicales) eran unos gandules, unos alborotadores que rehuían el trabajo: «No tenías que seguir ninguna autodisciplina. Sencillamente eras negro y punto, eso era lo importante».

Como explica Roberts, Catherine prefería aplicar un enfoque moderado e integracionista del trabajo por los derechos civiles. En su opinión, la generación más joven estaba explotando exigencias injustificadas basándose en peticiones superficiales de negritud y no sabía mostrar la disciplina, el trabajo duro y el respeto que ella consideraba requisitos previos para poder obtener concesiones por parte de los blancos.[136]

Pese a que sin duda representa lo que ahora se denominaría la excelencia negra, Catherine, como miembro de la élite, encarnaba precisamente el tipo de persona que, en opinión de activistas del poder negro como Stokely Carmichael, actuaban en contra de las demandas de la liberación negra. Frente a lo que pudieran pensar las Cardozo, colectivos como los Panteras Negras no se organizaban en torno a reclamaciones superficiales de la negritud. Su misión tenía como base fundamental el antiimperalismo internacional y el socialismo revolucionario. Apelar únicamente a la negritud (sin ningún marco político más allá de la identidad) llevaría a dar por hecho que mujeres como las Cardozo, de forma automática, compartían una serie de intereses fundamentales con todos los afroamericanos. En realidad, las Cardozo ocupaban una posición de clase que las situaba en un lugar muy distinto al de la mayoría negra. El argumento de Catherine de que el trabajo te hará libre es la peor de las falacias. Representa la típica retórica del «triunfa por ti mismo» de la gente (relativamente) privilegiada, gente que niega los obstáculos estructurales que impiden a los miembros de grupos marginalizados explotar su auténtico potencial, independientemente de su actitud. El salón de peluquería es un espacio que sirve de microcosmos de los problemas nacionales, convirtiéndonos en testigos de cómo, una vez más, el pelo negro demuestra ser un campo de batalla en el que se reproducen las tensiones culturales y raciales. Si bien todas las generaciones tienen tendencia a creer que son «la primera generación que…», nunca había visto que esa idea se expresara tantas veces como ahora. Lo cierto es que hay pocas cosas nuevas bajo el sol. En muchos sentidos, las cuestiones candentes que se plantearon a finales de los años sesenta y principios de los setenta del siglo XX eran más pertinentes, y desde luego más radicales, que los debates que tenemos en la actualidad. Líderes negros como Stokely Carmichael y Charles Hamilton afirmaban: «Rechazamos el objetivo de la asimilación en la clase media estadounidense porque los valores de esa clase son en sí mismos antihumanistas, y porque esa clase, como fuerza social, perpetúa el racismo».[137] Carmichael defendía que el principal fallo en la ideología del movimiento por los derechos civiles era la integración, los intentos de los ciudadanos negros por encajar en las instituciones de un Estados Unidos blanco, las mismas instituciones responsables de la opresión a la que se enfrentaba la

gente negra. Los activistas negros radicales creían que los éxitos del movimiento por los derechos civiles beneficiaban ante todo a una élite de individuos negros que obtenían así la capacidad legal de medrar en las instituciones blancas. El esfuerzo por la integración era poco más que una integración en la clase media, en la estructura de poder y en el sistema de valores de los blancos.

Para quienes tenían unas tendencias más asimilacionistas, los afros o los pelos «naturales» que llevaban los activistas negros eran un anatema. Y, además, eran malos para el negocio. Catherine identifica el ascenso del pelo «natural» como un elemento que aceleró el declive de los salones de belleza. Deja bien claro que nunca llevaría el pelo así. La inmediatez con la que vincula su rechazo al peinado natural con un rechazo al poder negro es notable: «Yo nunca habría adoptado ese estilo de pelo porque siempre me ha parecido una cosa artificial. Sobre todo a la vista de mi color [una piel muy clara]». Aun así, tal y como señalaba su hermana mayor, Elizabeth, todas ellas tenían diversos grados de pelo rizado que disimulaban. No obstante:

> CATHERINE: —A mí es que me parecía que todo aquello…, que esas no eran formas […]. En aquella época vivimos unos momentos terribles, creo que porque estábamos muy divididos, era una cosa esquizofrénica […], estábamos divididos sobre lo que pensábamos, mucha de la gente del poder negro lo quería todo, nosotros lo queríamos todo, pero luego nadie quería tener que trabajar para conseguirlo […] y entonces nos dimos cuenta de que las cosas que nos ponían en bandeja de plata no las podíamos manejar. Sencillamente no sabíamos manejarlas.
>
> ENTREVISTADORA: —¿A qué se refiere cuando habla de las cosas que les pusieron en bandeja de plata?
>
> CATHERINE: —A los derechos civiles.

Ahí está. No todos los hermanos de piel son hermanos de verdad. La posición de clase de Catherine conformaba su respuesta ante la liberación negra, pese al hecho de que fuese afroamericana. A lo largo de sus entrevistas, las hermanas subrayan su insistencia en la «profesionalidad», pero utilizan la palabra de tal modo que parece asemejarse mucho a los relatos coloniales de las misiones civilizadoras.

En contraste con los espacios «poco profesionales», donde se «cotillea», las Cardozo se toman todas las molestias para garantizar que su salón nunca se convierta en «un sitio perfecto / para fermentar / una revolución». En todo caso, las Cardozo eran empresarias. Fueran cuales fuesen las reservas que pudieran albergar respecto a la ética de la estética natural, sabían hacia dónde empezaba a

soplar el viento y estaban decididas a no quedarse atrás. A la vista de la mengua de los rendimientos, la lista de servicios de las Cardozo pasó a incluir también cuidados para pelos naturales. Es precisamente ese tipo de decisiones calculadas lo que a veces me hace sospechar de las motivaciones que tienen algunos de los nuevos activistas *wokes* de referencia. Aunque eso no es asunto mío.

Las experiencias de la familia Cardozo están muy alejadas de las que vivían los típicos estadounidenses negros de la época. Margaret habla de un viaje a París con otra de las hermanas, Emmetta. En la década de 1930, la «hermosa» (es decir, casi blanca de aspecto) Emmetta Holmes (de soltera, Cardozo) disfrutaba de una exitosa carrera como modelo para *The New York Mirror*, una oportunidad imposible para una mujer a la que pudiera identificarse como negra. Emmetta incluso estuvo un tiempo trabajando como una de las icónicas coristas de las revistas Ziegfeld Follies de Broadway. En aquella época, Ziegfeld no habría contratado a ninguna persona negra, lo que implica que Emmetta se hizo pasar por blanca. Su historia nos recuerda el poder del pelo a la hora de conferir estatus racial. Emmetta sentía una vergüenza oculta, una vergüenza que había que mantener bajo un control estricto. Según cuenta Elizabeth:

> Yo siempre fui la mejor con el pelo de rizos apretados, porque esos fueron mis comienzos. Si se me permite decirlo, hacía un trabajo precioso siempre que me ocupaba del alisado de presión intensa, como lo llaman. Si tenías la habilidad suficiente, usando la plancha y muy poca grasa, podías coger una cabeza de pelo muy muy rizado y duro y prensarlo hasta que pareciese prácticamente liso. Una de las razones por las que eso, conseguir ese pelo, terminó siendo tan

> importante para nosotras fue que nuestra hermana, la que actuaba en las revistas, tenía ese tipo de rizos. No daba la impresión de tener ese pelo, porque todas sus facciones eran de persona blanca o extranjera, así que para ella era imprescindible saber bien qué hacerse en el pelo o qué necesitaba que le hicieran.
>
> Nuestra hermana tenía a una persona que se ocupaba de eso, pero a veces sudaba, y ya se sabe lo que ocurre entonces con el pelo alisado. Sabía muy bien cómo manejárselo. Yo siempre decía que *se metía hasta el fondo, bajo la piel,* antes incluso de haber llegado a las raíces. Cuando le mirabas el pelo lucía un acabado satinado. Era precioso. Una auténtica obra de arte. No creo que la gente siga haciéndolo, porque muy pocas personas quieren ya que se les prense el pelo tan concienzudamente. [Las cursivas son mías].

«Se metía hasta el fondo, bajo la piel». Una imagen dolorosa que sugiere la idea de mantener a raya algo elemental de la negritud, cruelmente desfigurado: el coste de la aceptación externa en un mundo que no hemos diseñado nosotros.

Además de hacerse pasar por blanca para poder ejercer de modelo, Emmetta tenía formación como peluquera, lo que apunta al nivel de estatus social otorgado por la profesión:

> [En 1927] heredamos unos cuantos miles de dólares. Pensamos que Meta debía aprender un oficio que la mantuviese ocupada y tuviera cierto *glamour*, así que decidimos que debía ir a París a aprender el oficio de la belleza. Se quedó allí seis semanas, y era una época preciosa para estar en París, porque eran los tiempos de Josephine Baker y todos los artistas más apuestos estaban entonces en esa ciudad.

No hay que olvidar que Francia se había consolidado como el hogar de las tenacillas y del cabello marcelado. Se creía que parte de los mejores estilistas expertos en ambos métodos estaban allí. La referencia a Josephine Baker también es significativa: incluso esta aclamadísima cantante estaba sacando tajada del negocio de la belleza.

En la década de 1930, la imagen de Baker aparecía en una amplia variedad de productos. La artista sacó provecho de la locura por todo lo que fuese negro. De manera similar a Rihanna y su línea Fenty Beauty, lanzada en 2017, el representante de Baker vio un nicho de mercado y el éxito fue enorme. La cantante lanzó la línea The Baker Look, que incluía un producto para oscurecerse la piel llamado Bakerskin y una pomada para peinarse el pelo hacia atrás y darle un aspecto engominado y brillante: Bakerfix (sin duda, una copia de la fórmula

de Madam Walker; parece que hay un patrón aquí, ¿no?).

Esos productos se anunciaban para las mujeres parisinas blancas pudientes, que los agotaban desesperadas por lograr el famoso *look* de Baker. Se ha sugerido a veces que el éxito de la Revue Nègre, combinado con la influyente apropiación del arte negro por parte de artistas de vanguardia como Picasso, Matisse, Derain y Braque, así como la popularidad sin parangón de Baker, crearon una «tendencia hacia la negritud». Muchos afirman que ese fue el origen de la locura por el bronceado que se inició en Francia y acabó por transformar los ideales de belleza occidentales. Las similitudes con la actualidad son muchas. Uno de los ejemplos más obvios son las famosas negras hipervisibles de ahora: aquellas cuya ascendencia mestiza queda evidenciada por una piel marrón dorado o unos ojos verdes. Existen algunas pruebas que sugieren que el padre de Baker era un hombre blanco; desde luego, nada más verla, queda claro que tenía una importante ascendencia blanca.

Dado el deseo de las mujeres blancas por conseguir el *look* de Baker, resulta irónico, aunque nada sorprendente, que buena parte de la rutina de belleza personal de la cantante girase en torno al aclarado de la piel a base de baños en leche y friegas con limón. Vemos aquí los primeros antecedentes de los ideales de belleza actuales, que se fusionan en torno a unos cuerpos bronceados de piel clara o blanca, los labios y traseros de las mujeres negras y el pelo liso, brillante y lustroso de las mujeres asiáticas. El clan Kardashian-Jenner representa en todo su esplendor la expresión contemporánea de este *look*.

Pese al privilegio de las Cardozo, hay detalles de su vida que nos recuerdan que debemos permanecer siempre alerta ante las maneras en que raza y clase se entrecruzan, y que puede resultar engañoso fundir las experiencias y la posición social de la clase media negra con las realidades de la clase media blanca.

El colegio de monjas al que asistieron las hermanas no tenía mayores aspiraciones para sus alumnas que convertirlas en buenas sirvientas domésticas. Además de recibir una educación de calidad inferior, a lo largo de su vida Catherine se vio obligada a hacer tareas domésticas y administrativas. De hecho, el negocio de las hermanas Cardozo creció partiendo de la precaria situación económica de Elizabeth, una madre divorciada con dos hijos pequeños que necesitaba generar ingresos como fuese. Los trabajos de peluquería que podían hacerse desde casa aportaban unos ingresos valiosísimos y, al mismo tiempo, dejaban solucionado el problema del cuidado de los hijos. Al final, la formación no reglada de Elizabeth (la infancia que pasó ayudando a su abuela Emma) resultó ser de mucho más valor que la escuela accesible para la gente negra, incluso la «privilegiada».

Al igual que otras perspicaces capitalistas de la peluquería, las Cardozo, en su salón, adaptaron y modificaron el estilo natural para salvar el negocio, como parte de un proceso más amplio que, en última instancia, contribuyó a la mercantilización del afro. Tal y como lo expresa Blain Roberts, «la trayectoria del famoso pelo de Angela Davis, al convertirse en modelo de fabricantes de pelucas, remarcó vivamente este hecho. Los fabricantes de productos de belleza aceleraron esta tendencia. Desde Madam C. J. Walker hasta Clairol, las marcas —propiedad de negros y de blancos por igual— comercializaron productos que pudieran aplicarse al pelo natural». Roberts afirma que «la asimilación de "lo natural" en la cultura de la belleza negra representaba una traición a la política de los estilos de peinado. El sentido último de rechazar el alisado era rechazar la manipulación artificial».[138] El mismo argumento puede aplicarse hoy.

¿Representación o liberación?

La gente se lanza muy rápido a subrayar los paralelismos existentes entre el activismo negro de las décadas de 1960 y 1970 y los movimientos actuales. Lo cierto es que hay grandes diferencias y, en lo que al pelo respecta, las distintas ideologías que apuntalan ambos movimientos tienen un efecto directo en lo "natural" que pueda parecer nuestro pelo natural.

Nuestros antepasados del movimiento del Black Power eran anticonsumistas y se basaban en teorías socialistas y marxistas. Actualmente, muchos ven el «activismo» como un chanchullo legítimo con el que «sacar dinero». Por encima de todo eso, compramos productos y «estilos de vida» que demuestran nuestra concienciación. Nos convencen de que podemos «comprar nuestra libertad».

De este modo, las protestas actuales siguen en gran medida desprovistas de cualquier mínimo análisis del capitalismo. Suele pasarse por alto el hecho de que las formas de desigualdad, en su mayoría, tienen su origen en la lógica neoliberal que apuntala las mismas industrias e instituciones en las que queremos estar representados. Los activistas del Black Power, por el contrario, creían que la liberación de las masas negras y de la gente marginalizada, pobre y oprimida en general nunca podría conseguirse mientras existiera una pequeña élite o hubiese unos pocos «negros excepcionales» que ocupasen espacios en esas instituciones que perpetuaban la explotación o en las corporaciones que presionaban para implantar políticas que legislaban en contra de los intereses de las minorías y de los pobres. Las representaciones utilizadas para dar una fachada de humanidad al autoritarismo o un barniz de bondad al capitalismo no son solo

contraproducentes: son contrarrevolucionarias. Líderes como Fred Hampton y Stokely Carmichael teorizaban desde una posición de exclusión y utilizaban ese lugar liminar para cuestionar la legitimidad moral y ética de la sociedad que los oprimía. Habitaban los «lugares de ira y mala fama» que Paul Gilroy nos recuerda que siguen siendo cruciales para que «los intereses políticos de las minorías racializadas puedan identificarse como es debido y desarrollarse sin quedar aplastados por una inocencia liberal impostada».[139] Cuesta ver los paralelismos entre un enfoque como ese y los debates actuales que suelen confundir el activismo y la implicación en «la lucha» con una representación diversa en el brillante mundo corporativo de las campañas publicitarias para marcas propiedad de multinacionales.

El movimiento del pelo natural que surgió de este primer espacio intelectual y político buscaba evitar la manipulación artificial del pelo como rechazo al consumismo. El movimiento del pelo natural que tenemos ahora nace de un momento cultural distinto: una confianza renovada en nuestro propio valor, fomentada en muchos sentidos por la revolución de las redes sociales. Actualmente, estamos obsesionados con los productos, y muchos de ellos son caros. Los productos «naturales», por lo general sin parabenos ni sulfatos, y que afirman utilizar solo materiales ecológicos, tienen precios elevados y a menudo se comercializan como bienes de lujo.

En contraste con el afro cardado que reinó a finales de los años sesenta y principios de los setenta del siglo XX, hoy se pone mucho más énfasis en aplanar el pelo, en hacer que parezca largo y conseguir un aspecto de rizo suave y enroscado, un estilo que se ajuste a un tipo de feminidad más en la línea de los estándares de belleza europeos. Si bien el predominio del pelo liso ha sido muy pronunciado durante décadas, las fronteras se han ampliado hace poco para incluir a las mujeres de pelo rizado: «Si va a ser rizado, que sea con el tipo de rizo de las blancas, unos rizos sueltos o, a lo sumo, en espiral, *pero nunca ricitos apretados*».[140]

Internet, con su sed infinita de contenidos, ha contribuido a la creación de un momento único en la historia en el que la distinción entre lo público y lo privado no para de erosionarse. Las identidades (en especial, las identidades tradicionalmente marginalizadas e interseccionales) se han convertido en su propia forma lucrativa de capital cultural. Muy en la línea de la Revue Nègre parisina de la década de 1920, la negritud ahora está «de moda», y existe todo un sistema de beneficios y gratificaciones a cambio de hablar públicamente sobre el dolor provocado por el racismo, el sexismo, la homofobia o la transfobia. Tal y como lo resumió de manera incisiva y mordaz el *instagrammer* Jill is Black, «el

trauma es tendencia».

En este contexto, puede resultar fácil confundir representación con liberación. No obstante, hablar sobre el dolor no es lo mismo que desmantelar las estructuras de poder que lo generan. Ver nuestra imagen reflejada en campañas publicitarias para instituciones o marcas que no hacen más que atrincherar esos sistemas desde luego no es libertad. Tengo la leve sospecha de que nuestra gente no soportó lo que soportó para que ahora pudiéramos llevar camisetas de «THIS IS WHAT A FEMINIST LOOKS LIKE» fabricadas por esclavos en talleres clandestinos. Debemos tener sueños que vayan más allá de la inclusividad de las marcas como objetivo final. Los estudios de mercado han detectado que el mercado general es cada vez más diverso y que las percepciones éticas tienen un valor incalculable a la hora de crear un mensaje auténtico. Sundial Brands, matriz de las marcas Nubian Heritage, Shea Moisture y la relanzada Madam Walker, fue pionera en acuñar hace unos diez años el concepto del nuevo mercado general.[141]

1. *La diversidad es actualmente la norma, no la excepción*. Las minorías son ya mayoría en la mayoría de las grandes ciudades […]. El nuevo mercado general es inherentemente social, móvil y de una influencia desproporcionada. Es diverso y urbano; valora la autenticidad, la creatividad y la comunidad.
2. Publicitar estereotipos es cancerígeno para una marca. No saber reconocer lo que comenta la sociedad ni las normas culturales *equivale a insensibilidad*.
3. Tener un grupo comprometido de defensores de tu marca es el mejor medio de influencia. *Lo que la gente compra es cada vez más indicativo de lo que la gente es*.

En el estilo de vida «concienciado» o *woke*, existe una ilusión de subversión, o de una recién popularizada «disrupción», de la que puedes autoconvencerte.

Sin embargo, la «subversión» al servicio de los sistemas de poder opresores y de las prácticas explotadoras no es subversión, ¿no os parece? Según lo explica Susan Bordo: «La subversión es contextual, histórica y, sobre todo, social. Da igual lo emocionante que sea el potencial “desestabilizador” de un texto, corporal o de otro tipo; el hecho de si esos textos son subversivos o recuperativos, o ninguna de esas dos cosas, no podrá determinarse por abstracción de las actuales prácticas sociales».[142]

El simbolismo revolucionario, vaciado de todo su significado revolucionario,

se lo apropian las empresas cuyas prácticas sociales se basan en la acumulación de riqueza. Este simbolismo desafilado se nos revende luego como una evidencia de progreso. Las empresas ahora saben qué es lo que el nuevo mercado general demanda ver, y aun así siguen equivocándose a menudo (¿algún monito de la jungla por aquí?).[143] De forma muy similar a un autómata que intenta expresar emociones, esta diversidad no es más que un acto performativo. No hay sustancia. Como el hombre de hojalata, no tiene corazón. Cuando los agentes de estos procesos son negros, resultan incluso más atractivos y, por tanto, más perniciosos. Robin Kelley, profesor de Historia de Estados Unidos en la Universidad de California en Los Ángeles, advierte sobre el rostro negro del autoritarismo y el «ascenso de una clase política negra que hace las veces de socio menor en formas de gobernanza autoritaria» mientras, al mismo tiempo, se la muestra como prueba de que las cosas van mejor, porque, oye, mira cuánta diversidad.[144] Insisto: no todos los hermanos de piel son hermanos de verdad.

Los relatos sobre éxitos personales no son necesariamente transformadores para el colectivo. Con mayor frecuencia, tan solo reflejan la aptitud que ha tenido un individuo en concreto para averiguar un modo de medrar bajo el capitalismo. Por lo general, esos individuos son excepciones y suelen operar desde una posición de ventaja estructural con respecto a los «negros normales», una ventaja que probablemente haya surgido de una cercanía social, cultural o estética a lo blanco (aunque, por supuesto, no siempre es así; a veces basta con la crueldad pura y dura).

En *Style and Status*, Susannah Walker cita un artículo de moda publicado en marzo de 1994 y titulado «Free Angela: Actress Cynda Williams as Angela Davis, a Fashion Revolutionary», que apareció en la revista de ocio urbano *Vibe*. En una respuesta que hoy sería improbable, la icónica activista Davis escribió el ensayo «Afro Images: Politics, Fashion and Nostalgia».[145] Davis afirmaba que reproducir las fotografías de su notorio proceso judicial al servicio del consumismo era incongruente con todo por lo que ella luchaba y lo que representaba. Lo calificaba del «ejemplo más flagrante de cómo la historia de mi juicio se ha vaciado de contenido para usarla como trasfondo mercantilizado para la publicidad».

Kobena Mercer describe este fenómeno como la incorporación de la protesta a la industria de la moda, la publicidad y otras economías de la mediación capitalista.

> Una vez comercializado en el mercado, el afro perdió su significado concreto como declaración política y cultural. Desprovisto de sus contextos políticos

> originales, se convirtió en otra moda más […]. De manera similar a la lógica «excéntrica» del pelo largo entre los *hippies*, que buscaba simbolizar el distanciamiento de las normas occidentales y fue rápidamente asimilado y disimulado por el fetichismo mercantilista.[146]

Avancemos a 2019. Ya ni siquiera llamamos la atención sobre estas cosas. Por el contrario, las aclamamos como un logro de la representación.

Afro, clase y estética africana

> En el afro no había nada especialmente africano, en absoluto. Ninguno de los estilos [rastas y afro] tenía un punto de referencia concreto en las culturas africanas existentes, en las que el pelo raras veces se deja crecer «de manera natural». A menudo se enrolla o se trenza, con técnicas que dan lugar a una rica variedad de peinados, en ocasiones muy elaborados, que recuerdan a los diseños de las telas africanas y a las decoraciones de la cerámica, la arquitectura y los bordados africanos. Lo que subyace a estas prácticas es lo que podríamos denominar una *estética africana*. En contraste con la separación de la esfera estética en […] el pensamiento europeo, se trata de una estética que incorpora prácticas de embellecimiento a la vida diaria. Así, el artificio tiene valor por derecho propio como indicador de inventiva y al mismo tiempo de tradición.[147]

Los significados estéticos —tanto del afro como del pelo alisado— no son necesariamente lo que parecen en un principio. El afro «militante» de las décadas de 1960 y 1970 difiere de las trenzas tradicionales y del alisado capilar. La principal diferencia con respecto a gran parte del movimiento del pelo natural actual, obsesionado como está con los *twist-outs*, el patrón de rizos, el estiramiento y los productos, es la falta de manipulación. La razón de ser del afro era el abandono del artificio, la decisión de dejar que el pelo saliera natural como Dios quisiera. Irónicamente, si bien el afro se remontaba a los orígenes naturales y era un rechazo directo al consumismo, con ánimo liberador en cuanto a su política, no tenía una estética necesariamente africana. Sin duda, era una descarada expresión de lo negro y demostraba resistencia a las realidades occidentales. Pero sin duda también era una reacción occidental.

La cosa no iba a durar. Llegada la década de 1980, «lo natural» era en gran medida una reliquia del pasado. La crítica cultural Asali Solomon explica que, «en general, las niñas y mujeres negras de clase trabajadora y pocos ingresos» se

habían convertido en las pioneras de la innovación estilística. «Las negras de ingresos medios y altos llevaban peinados lisos más convencionales», cercanos a las normas euroestadounidenses, y ponían el «énfasis en el largo vertical del pelo». Por su parte, las que procedían de un entorno socioeconómico inferior estaban en general más interesadas en la «capacidad de un peinado para desafiar la gravedad e incorporar extravagantes detalles escultóricos. De este modo, el pelo pasó a ser una especie de indicador de clase».[148]

Aquí el pelo está alisado y estirado con sustancias químicas, pero hay poca cosa identificable con los estándares de belleza europeos.

Fotografía de Bill Gaskins. Reproducida con el amable permiso de Bill Gaskins.

En su investigación sobre el papel del pelo en la racialización en la República Dominicana, Ginetta Candelario señala el desprecio que demostraban las mujeres dominicanas a las que entrevistó por el pelo excesivamente tratado de las estadounidenses negras. Al ver imágenes de peinados de las décadas de 1990 y 2000, identificaban el carácter esculpido de los estilos afroamericanos como algo que los distingue de la cultura capilar dominicana. Las mujeres dominicanas ponían de relieve el pelo de aspecto «sano, natural y suelto». Al contrario que para sus primas afroamericanas, el artificio no es la estética. Tal y como explica

Candelario, la gran cantidad de tecnología, tiempo y esfuerzo empleados para que el pelo quede suelto y manejable no debe resultar visible. Se supone que el pelo debe «pasar por» ser un «buen» pelo natural. Esto tiene sus paralelismos con la estrategia publicitaria de Walker como «cultivadora del cabello» (y no alguien que ganó millones de dólares vendiendo cremas alisadoras) y con las Cardozo, con su lema de que «los productos químicos nos mejoran el pelo».

Las culturas africanas destacan por su dinamismo. Las expresiones estilísticas se adaptan al paisaje cultural contemporáneo. Con el pelo alisado, se mantiene el artificio como núcleo, pero este se ha transformado para adaptarse al estándar europeo que equipara la feminidad con la longitud vertical. La moda actual de las extensiones se basa a menudo en un pelo increíblemente largo, tupido y abundante, muy distinto al pelo de las mujeres europeas. Eso se debe en parte a que para las extensiones se utilizan los bucles de las mujeres asiáticas, mucho más voluptuosos. No obstante, puede que además (y esto es lo que a mí me resulta más interesante) el motivo sea que sigue existiendo una relación activa con el artificio que ha sobrevivido a los estragos de la colonización. Es esta estética africana la que se revela actualmente en colores de pelo «poco naturales», o en las formas y diseños innovadores de las décadas de 1980 y 1990, una creatividad que —hasta su reciente aceptación en la moda— se despreció como propia del «gueto».

Desde este prisma, podría defenderse con solidez que los peinados a base de alisados químicos y muchos procesamientos capilares se ubican en los parámetros de la estética africana. Es fácil entender que el pelo alisado que trata de «pasar por» europeo, o de ajustarse al menos a las normas europeas, no sea tan sencillo de ubicar dentro de esa estética. Sin embargo, lo que quizá resulte más sorprendente es que cuesta interpretar el afro conscientemente afrocéntrico como una estética africana.

En 2018, la película *Black Panther* modificó las reglas del juego. Pese a ser un cambio esperado desde hace muchísimo, significa que hemos recorrido un largo camino en un espacio de tiempo considerablemente breve. En 2014, hace nada, vi *An Oversimplification of her Beauty*, de Terence Nance, y me sorprendió comprobar que los dos protagonistas, el propio Terence y Namik Minter, llevaban afros naturales. «¡Guau, qué radical!», pensé. Esa mera reacción es ya de por sí una movida. ¿Alguien se imagina a una mujer blanca viendo peinados lisos en la pantalla en 2014 y pensando: «Guau, esto es historia viva»?

En 2016, *Atlanta*, la serie de televisión de Donald Glover, fue un paso más allá. Van, la novia a ratos del protagonista, interpretada por Zazie Beetz, salía de la cama con un pañuelo en la cabeza, iba hasta el espejo del cuarto de baño y se

lo quitaba para dejar al descubierto ¡¡¡¿¿una cabeza llena de nudos bantúes que luego procedía a desenroscarse??!!! Creo que escupí el té, o quizá fuera vino… En fin, entre todo el farfulleo, me di cuenta de que aquel era un momento histórico en las pantallas. La rutina diaria de un pelo natural en una mujer negra —mi rutina de pelo natural, la mía— interpretada en la televisión internacional como si fuese la cosa más normal del mundo. Como si fuéramos normales.

La escena me resultó especialmente conmovedora porque la actriz, Zazie Beetz, es además mestiza y tiene una textura de pelo similar a la mía, algo que desde siempre se me ha condicionado a creer que era una desgraciada anomalía. Y sencillamente nunca, jamás, vemos esa textura representada por ninguna mujer, mestiza o no. Aunque sin duda Zazie y su pelo son espléndidos, la actriz dice lo siguiente:

> He llegado a quererme, a mí y a mi pelo, y he acabado por apreciar mi piel marrón, pero eso no significa que no luche también a veces con mi cabello. Aún lloro por su culpa, ya sea por la dificultad o por la estética que me gustaría tener, y eso es porque en realidad no lo vemos nunca por ahí.[149]

Al ir haciéndome mayor, me he dado cuenta de que muchas cosas están diseñadas para constreñirnos y limitarnos, a todos, pero en especial a las mujeres negras y mestizas, en especial a nosotras. En cualquier caso, nuestras emociones, nuestros gustos, nuestras antipatías y nuestros deseos no son distintivos ni conclusivos, ni pueden deducirse con tan solo mirarnos. Somos personas complejas. Somos multitudes. Y al contrario que muchas de las mujeres que nos precedieron, somos libres. No hay una sola manera de ser negra y no hay una manera poco auténtica de ser tú misma.

Desde Annie Malone hasta Madam Walker, A'Lelia Walker y el «hada» Mae, pasando por Josephine Baker, Angela Davis, Rihanna, Zazie Beetz, por mí y por ti. Los espacios aparentemente contradictorios que todas nosotras podemos estar ocupando al mismo tiempo no tienen por qué estar en oposición, ni tampoco han de ajustarse a las imágenes limitadas que alguien tenga sobre quién o qué podemos ser.

---

[100] Willie M. Coleman, «Among the Things That Use to Be», en Barbara Smith (ed.), *Home Girls: A Black Feminist Anthology*, Nueva York: Kitchen Table, 1983, p. 213.

[101] No estoy tratando de romantizar la negritud. Todo el mundo sabe que entre las personas existe mucha envidia, independientemente de la raza. En cualquier caso, existe

en general, ahora mismo, una cultura que acepta más la «exaltación propia», y eso entra en fuerte contraste con la autoflagelación que se esperaba de una en el Dublín de mi infancia. Recuerdo que uno de los peores insultos de la época era que te llamasen «posturitas», por «poner posturas» con el cuerpo: básicamente, cualquiera que fuese por ahí de una manera que pudiera percibirse como presumida.

[102] Si bien quiero aportar algunos matices al debate sobre el alisado, sigue siendo imposible no atender a las realidades de la asimilación y de la adaptación a los ideales europeos, que también desempeñan su papel en esta cuestión.

[103] Kim Smith, «Strands of the Sixties: A Cultural Analysis of the Design and Consumption of the New London West End Hair Salons c. 1954–1975», tesis doctoral, 2014, p. 218.

[104] *Ibid.*, p. 338.

[105] *Ibid.*, p. 220.

[106] Rob Baker, «Winifred Atwell: The Amazing Honky Tonk Woman», https://flashbak.com/winifred-atwell-the-amazing-honky-tonk-woman-374573/.

[107] Smith, «Strands of the Sixties», p. 224.

[108] *Ibid.*, p. 222.

[109] Bordo, «Cassie's Hair», p. 403.

[110] Byrd y Tharps, *Hair Story*, p. 19.

[111] White y White, «Slave Hair», pp. 55-56.

[112] Los mejores se habían formado en Splinters, un salón de peluquería negro de renombre situado en Mayfair, donde en la década de 1980 acudía a arreglarse el pelo la flor y nata de la sociedad negra.

[113] Mercer, «Black Hair/Style Politics», p. 41.

[114] La expresión «*talented tenth*», o «el décimo con talento», surgió entre la progresía blanca del norte de Estados Unidos en 1896 y hacía referencia a ese hombre negro de cada diez que tenía el talento necesario para cultivarse, acabar sus estudios universitarios, escribir y convertirse en un líder de la comunidad negra. Según W. E. B. Du Bois, estas personas debían sacrificarse en pos del progreso de toda la población negra. (*N. de la T.*).

[115] W. E. B. Du Bois, *Las almas del pueblo negro*, Madrid: Capitán Swing Libros, 2020, trad. de Héctor Arnau, p. 13.

[116] Jill Nelson, «Good Hair Day», en *The New York Review of Books*, 5 de diciembre de 2002.

[117] A'Lelia Bundles, *On Her Own Ground: The Life and Times of Madam C. J. Walker*, Nueva York: Scribner, 2001, p. 139.

[118] *Ibid.*, p. 140.

[119] *Ibid.*

[120] Breedlove («aquel que cría amor») era un apellido bastante romántico, aunque, supongo, sin la seriedad del alias que luego adoptó a sugerencia de su segundo marido,

un agente publicitario llamado Charles J. Walker.

[121] Bundles, *On Her Own Ground*, p. 140.

[122] Citado en el material del Black Women Oral History Project (BWOHP) de 1976-1981.

[123] Gary B. Nash, *Red, White, and Black: The Peoples of Early North America*, Boston: Prentice-Hall, 1974, pp. 289-290.

[124] Levi Coffin, *Reminiscences*, Cincinnati: Western Tract Society, 1876, p. 566.

[125] J. C. Furnas, *Goodbye to Uncle Tom*, Nueva York: Apollo-W. Sloane, 1956, p. 142.

[126] White y White, «Slave Hair», p. 68.

[127] *Ibid.*

[128] *Ibid.*, pp. 68-69.

[129] Bundles, *On Her Own Ground*, p. 66.

[130] La elección del nombre Poro es fascinante en sí misma: se trata de la denominación de la sociedad secreta de hombres poderosos e influyentes que creó el pueblo mende de la actual Sierra Leona, tal y como se menciona en el capítulo 2. Existen numerosas historias sobre las razones por las que Malone optó por ese nombre para su empresa, y una de ellas son esos orígenes de África occidental. En mi opinión, la conexión es demasiado probable para descartarla. Resulta revelador que Malone eligiese subrayar sus vínculos con África occidental en una época en la que la asociación con el continente solía ser una fuente de vergüenza.

[131] Esas universidades «levantadas en terrenos cedidos» (*land-grant colleges*) se fundaron como instituciones educativas que daban especial importancia a materias como la agricultura, la ciencia y la ingeniería. Se construían en terrenos bajo control federal que se cedían a los diversos estados para este fin.

[132] Citado en Nelson, «Good Hair Day».

[133] Para poner en perspectiva el mundo negro de aquella época e ilustrar la variedad de situaciones en las que podían vivir los afroamericanos mestizos, lo que Francis Cardozo consiguió ocurrió solo dos años después de que Margaret Garner decidiera que matar a su hija era mejor que volver a la esclavitud.

[134] Si no se especifica lo contrario, todas las citas de las siguientes páginas están sacadas de los documentos del BWOHP.

[135] Victoria W. Wolcott, *Remaking Respectability: African American Women in Interwar Detroit*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2001.

[136] Blain Roberts, *Pageants, Parlors, and Pretty Women: Race and Beauty in the Twentieth-Century South*, Chapel Hill: University of South Carolina Press, 2014, p. 264.

[137] Stokely Carmichael y Charles Hamilton, *Black Power: The Politics of Liberation in America*, Nueva York: Random House, 1967, pp. 37, 40-41 [trad. cast.: *Poder negro. La política de liberación en Estados Unidos*, Ciudad de México: Siglo XXI, 1967, trad. de Florentino M. Torner].

[138] Roberts, *Pageants, Parlors, and Pretty Women*, p. 266.

[139] Paul Gilroy, *Postcolonial Melancholia*, Nueva York: Columbia University Press, 2005, p. 17.

[140] Chimamanda Ngozi Adichie, *Americanah*, Nueva York: Knopf, 2013, p. 204 [trad. cast.: *Americanah*, Barcelona: Literatura Random House, 2014, trad. de Carlos Milla Soler].

[141] Para saber más sobre Shea Moisture, véase el capítulo 5.

[142] Susan Bordo, «Postmodern Subjects, Postmodern Bodies», *Feminist Studies*, vol. 18, n.º 1, 1992, p. 159.

[143] Este comentario ente paréntesis hace referencia a una polémica que envolvió a H&M cuando, en 2018, comercializó una sudadera infantil con capucha con la leyenda «Coolest monkey in the jungle» («El mono más guay de la selva») publicitada por un niño negro como modelo. La sudadera formaba parte de un trío de prendas con colores y leyendas distintas, y el único modelo negro era el que lucía el mensaje del mono. (*N. de la T.*).

[144] Robin D. G. Kelley, «What is Racial Capitalism and Why Does It Matter?», https://www.youtube.com/watch?v=--gim7W_JQQ.

[145] Angela Y. Davis, «Afro Images: Politics, Fashion, and Nostalgia», en *Critical Inquiry*, vol. 21, n.º 1, 1994, pp. 37-45.

[146] Mercer, «Black Hair/Style Politics», p. 255.

[147] *Ibid.*, p. 256.

[148] Citado en Byrd y Tharps, *Hair Story*, p. 116.

[149] «A Conversation with Zazie Beetz on *Atlanta*, Hair Touching and the Nuance of the "Angry Black Woman"», https://themuse.jezebel.com/a-conversation-with-zazie-beetz-on-atlanta-hair-touchi-1787399543.

04

¿Cómo puede quererse a sí mismo y odiar tu pelo?

En 2013, escribí una publicación en mi blog titulada «Who Stole All the Black Women from Britain?» (¿Quién robó a todas las mujeres negras de Gran Bretaña?). Se hizo viral después de que la compartiese la feminista negra bell hooks. Empezaba con el siguiente pasaje de Eldridge Cleaver (no creo que haya citado nunca nada que haya provocado tanta incredulidad):

> No queda ya amor entre un hombre negro y una mujer negra. Como ejemplo, me pongo a mí misma. Yo amo a las mujeres blancas y odio a las mujeres negras. Lo tengo tan profundamente integrado que ya ni siquiera intento arrancarlo de mi interior. Saltaría por encima de tres zorras negras solo para llegar a una mujer blanca. No existe una mujer blanca fea […] *y eso de tocar su pelo largo, suave, sedoso*. En una mujer blanca siempre hay suavidad, siempre hay algo delicado y suave en su interior.
>
> Pero una zorra negra siempre parece estar llena de acero, es dura como el granito, resistente […]. No es que sea capaz de analizarlo, pero sé que el hombre blanco convirtió a la mujer negra en el símbolo de la esclavitud y a la mujer blanca en el símbolo de la libertad. Cada vez que estoy abrazado a una mujer negra, estoy abrazado a la esclavitud, y cuando rodeo con mis brazos a una mujer blanca, estoy abrazando la libertad.[150] [Las cursivas son mías].

«¡También tú puedes tener buen pelo! Pelo al instante. Belleza al instante. Éxito al instante. También tú lo vas a enamorar». Un anuncio estadounidense de pelucas de la década de 1960. En nuestro pelo puede concentrarse una ansiedad mal dirigida. Existe una narrativa muy potente que promueve la idea de que el pelo liso tiene el poder de solucionar todos nuestros problemas.

Reproducida con el amable permiso de Michael McMillan.

A la gente le costaba creer que un destacado integrante del partido político de los Panteras Negras y no un simple trol (protointernet) pudiera haber escrito esas palabras. Tenía que ser algo fraudulento, como el engaño de Willie Lynch (la carta que fingía detallar el supuesto relato de un dueño de esclavos sobre cómo deshacer a un hombre y convertirlo en esclavo). Desgraciadamente, no es el caso. Esas palabras son de Cleaver, tal cual.

Hay mucho que decir sobre ese fragmento, pero centrémonos por ahora en el pelo. Cabe destacar que Cleaver no menciona la tez de la mujer blanca. El rasgo racializado que distingue a las «mujeres blancas» de las «zorras negras», el rasgo que distingue la libertad de la esclavitud, es el pelo: «[…] y eso de tocar su pelo largo, suave, sedoso […]».

«Creía que era tu pelo de verdad, ya te iba a pedir matrimonio». Así se me informó, por boca de un rollo adolescente que tuve en Atlanta y que hizo un doloroso descubrimiento cuando me quité las extensiones trenzadas, de que mi pelo no tenía ni el largo ni la textura que él deseaba, ni tampoco era lo que se ajustaba a la idea que él tenía de alguien con mi pasado racial mestizo. Ver que mi pelo tenía una textura más próxima a la parte africana de mi herencia que a la europea le bastó para rescindir su hipotética proposición de matrimonio. No fue tan radical como Cleaver (que, con toda sinceridad, suena a que estuviera desquiciado), pero tampoco se alejó demasiado. Ocurrió el verano que tomé plena conciencia del valor que muchos hombres negros daban a la textura capilar de las mujeres.

Aquel verano conocí a una chica. Aunque después de tantos años no consigo acordarme de cómo se llamaba, el recuerdo de su mítica belleza sigue aquí. Las primeras semanas que estuve saliendo con mi nuevo novio y su pandilla, ella no era más que un rumor que estaba fuera, en Misisipi; Atlanta se había visto despojada temporalmente de su esplendor. Al final, aquella monada reapareció, y aún recuerdo la sorpresa que me llevé al conocerla. Me vi frente al curioso hecho de que había poca cosa en ella que pudiera considerarse atractiva según los parámetros normales. El origen de su legendaria hermosura parecía residir casi por completo en su pelo, que, heredado de una madre coreana, le caía por la espalda como el aceite, sedoso y de un color negro azulado, distinguiéndolo —distinguiéndola a ella— de los ásperos rizos apretados de África. Este activo, por sí solo, era en apariencia más que suficiente para catapultarla al salón sagrado de las buenorras.

Incluso entre nosotros mismos, el único modo de verle sentido a nuestra belleza era que se ajustase a las convenciones europeas. Este descubrimiento me dolió en el alma. La gente blanca denigraba mi pelo, pero darme cuenta de que la gente negra era igual de despectiva (de hecho, a menudo era aún más despectiva), ¡eso fue demasiado!

Supongo que se trataba de una realidad ante la que me había visto por primera vez de bebé, cuando la gente comentaba que la textura de mi pelo era un desastre. El siguiente incidente explícito que recuerdo fue cuando, con catorce años, la madre de mi única amiga negra por entonces, jamaicana, me comunicó en tono desenfadado, mientras me hacía trenzas, que yo no tenía un buen pelo y que en cierto modo era una suerte haberme criado rodeada de gente blanca que no viese la diferencia. No fui capaz de procesar lo que en realidad me estaba diciendo, pero, de vuelta en Atlanta, me topé con una buena muestra de ello. Una vez que lo entendí, ya no me fue posible buscar consuelo en la justiciera rabia del «ellos contra nosotros». El «nosotros» había interiorizado lo que dictaba el «ellos». El odio ya no era externo. Descubrir ese hecho supuso un tipo de violencia completamente distinto.

Un recuerdo que sí me ha quedado de mi encuentro con aquella chica fue su reacción, del todo gélida. Se mostraba claramente hostil. Para ser justas, es probable que yo también estuviese fría. Aunque al mirar atrás todo aparezca más bien borroso, desde luego nos habían preparado el terreno para competir entre nosotras. Yo, con la piel clara; ella, con un buen pelo. Recuerdo también que a menudo, en esos largos veranos sureños, mi popularidad entre los niños parecía funcionar de manera directamente proporcional a la tensión que me transmitían las niñas.

Pocos entendemos hasta qué punto nuestro comportamiento ha venido predeterminado por sistemas implantados antes de nuestro nacimiento. Por supuesto, por aquel entonces, yo, igual que la mayoría de la gente, no me daba cuenta de que en cierta medida todos somos personajes de una obra cuyo argumento desde luego no hemos escrito nosotros.

Toni Morrison revela de una manera preciosa las complejidades e interrelaciones del pelo negro, el amor negro, la autoestima y la competencia entre las mujeres en su novela de 1977 *La canción de Salomón*:

> [AGAR:] —¿Por qué no le gusta mi pelo? […].
> [PILATOS:] —Pues claro que le gusta. ¿Cómo no le va a gustar? […].
> [AGAR:] —A él le gusta el pelo sedoso […], no le gusta un pelo como el mío […]. Le gusta el pelo sedoso de color cobrizo […], un pelo con tirabuzones,

ondulado, sedoso. No le gusta mi pelo.

Pilatos apoyó la cabeza en la cabeza de Agar y le pasó los dedos a su nieta por la suave lanita de su pelo: «¿Cómo no le va a gustar tu pelo? Es el mismo pelo que le crece a él en las axilas. El mismo pelo que le sube por la entrepierna hasta el vientre. Que le cubre el pecho entero. El mismo. Le crece en la nariz, por toda la cara. Lo tiene por toda la cabeza, Agar. También es su pelo. Tiene que gustarle […]. ¿Cómo puede quererse a sí mismo y odiar tu pelo?[151]

Agar, desesperada por conquistar el corazón de Milkman, cree que el salón de belleza, el lugar para transformarse, la dotará de la «belleza» necesaria para ganarse los afectos de ese hombre. Aun así, al final, sus intentos por alisarse el pelo y, lo que es más importante, por asegurarse el amor de Milkman fracasarán con trágicas consecuencias. El objeto de deseo de Milkman nunca se nombra, pero sabemos que se trata de una muchacha negra de tez color amarillo limón y, sobre todo, con un buen pelo. El hecho de que esa conversación tenga lugar en el lecho de Agar justo antes de su muerte (y muere por tener el corazón roto, casi literalmente) apunta a la profundidad que alcanzan esos asuntos. «Nunca le va a gustar mi pelo» son las últimas palabras que dirá la turbada muchacha. Agar pierde. La chica del buen pelo gana. Esa muchacha de color amarillo limón quizá no sea blanca, pero es lo más parecido a serlo y, por tanto, está lo más cerca posible de lo mejor.

«Todas tus novias tenían el pelo largo y ondulado», dijo ella, con un tono de voz cargado de acusaciones. «¿Cómo?». Se estaba comportando de un modo absurdo, pero ser consciente de ello no atenuaba la situación. Las imágenes que había visto de sus exnovias le turbaban: la japonesa delgada con ese pelo liso teñido de rojo, la venezolana de piel aceitunada con un pelo de tirabuzones que le caía sobre los hombros, la blanca con ondas y más ondas de pelo rojizo. Y ahora esa mujer, cuyo aspecto a ella le daba igual, pero que tenía el pelo largo y liso […]. *Se sentía pequeña y fea* […].[152] [Las cursivas son mías].

Este pasaje, extraído de *Americanah*, de Chimamanda Adichie, me impactó como un puñetazo en el pecho: describía los mismos celos y la misma inadecuación que había sentido yo al descubrir que todas las novias de un ex mío tenían buen pelo, y también la misma ira penetrante; esa sensación de traición por el hecho de que un hombre negro que aseguraba haber salido solo con mujeres negras quizá no hubiese sido del todo sincero al no reconocer que tal afirmación solo se hacía extensible a «cierto tipo» de mujeres negras…

Vamos a hacer una pequeña prueba. Pensemos en importantes hombres

negros de Gran Bretaña o Estados Unidos. Si se han dignado a salir con mujeres negras o mestizas, fijémonos en el pelo de sus parejas. Resulta fácil saber adónde quiero ir a parar.

También tú lo vas a enamorar

A finales de 2017 participé en un acto sobre amor y citas en un contexto negro y realicé una encuesta entre el público, que en más de un 95 por ciento estaba formado por mujeres. Las preguntas versaban sobre cómo se sentían con su pelo. ¿Cómo describían su textura capilar? ¿Cuál era su pelo ideal? ¿Los hombres reaccionaban distinto según el peinado que llevasen? ¿Se sentían representadas por la comunidad del pelo natural?

Casi el 90 por ciento de las personas asistentes participaron en la encuesta. La gran mayoría de las mujeres describió su pelo como «de rizos apretados» y usó términos como «suave» y «rizos sueltos» para describir el pelo ideal. La mayoría señaló, asimismo, que el movimiento del pelo natural estaba dominado por mujeres con rizos sueltos. Había un claro consenso en cuanto a que los hombres preferían un pelo que fuera «liso» o «mestizo», «suave» y «de rizos sueltos». Nadie respondió que a los hombres les gustasen los rizos apretados como primera opción.

Una serie de personas creían que, aunque los hombres negros tenían preferencia por el pelo «largo, liso» o «suave, de rizos sueltos», odiaban las pelucas. Ese desprecio por las pelucas es interesante, dado que la estética africana celebra el artificio. La asociación de «lo natural» con la belleza es un legado del Romanticismo, el movimiento artístico y literario que surgió en Europa a finales del siglo XIX. La aversión por las pelucas demuestra cómo las normas europeas se han interiorizado de muchas formas que ni siquiera vemos.

Cuando les pregunté si creían que los hombres tenían alguna preferencia, una mujer describió la conducta masculina como «ligeramente esquizofrénica; creo que actúan como si prefiriesen el pelo natural, pero en realidad les gusta el pelo largo y ondulado». Sensaciones de este tipo se mencionaron mucho.

«A veces, los hombres negros quieren a mujeres de pelo liso, pero aun así desprecian las extensiones».

«El pelo liso y los rizos en tirabuzón. No les gusta ver que hay pelucas».

«Creo que les gusta todo menos las pelucas, en especial por el momento de quitarlas».

«Creo que los hombres negros prefieren la textura capilar mestiza».

«Sí, no quieren a mujeres con el pelo “rebelde”».

«Sí, pero no siempre lo dicen».

«Sí, largo, suave y que puedan “agarrarlo” en la cama».

«Sí, rizos sueltos, pelo largo. Por supuesto no todos, pero sí un gran porcentaje».

«Creo que aunque muchos no lo dicen en voz alta, la mayoría tiende a buscar mujeres con el pelo más suave y largo».

Una pequeñísima minoría de respuestas se desviaban de este patrón. Una persona creía que no había preferencias, «siempre que el pelo esté arreglado»; otra sencillamente dijo: «Creo que cualquier pelo que le quede bien a una mujer». No obstante, fueron muy pocas.

Una respuesta interesante fue: «Sí, algunos tipos de hombres tienen una preferencia distinta, pero todo es patriarcado». Lo interpreté como una referencia a los hombres que prefieren el pelo natural porque creen que se ajusta a la idea de mujer «respetable» y recatada. La vinculación con la respetabilidad es curiosa, dado que a menudo, en el pasado, el pelo natural fue considerado como mal cuidado y luego como militante. La idea de la conciencia política sigue ahí, en el sentido de que te perciben como a un tipo de mujer más genuina o auténtica. Eso también conlleva sus problemas, ya que se acerca mucho al terreno pantanoso del binarismo «guarra-reina» y a las limitaciones que presenta la política de la respetabilidad.

La jerarquía del pelo natural conlleva que para las personas con «buen pelo» sea más fácil optar por lo «natural», y que luego se las elogie como «reinas naturales». Por su parte, hay más probabilidades de que las mujeres con una textura capilar más estigmatizada usen pelucas o extensiones, y que se enfrenten por tanto a la discriminación.

Aunque he estado con tíos blancos que han intentado «pasarme» los dedos por el pelo, los hombres negros suelen saber que eso no hay que hacerlo. En todo caso, he oído a muchos ensalzar esa chorrada de «pasar los dedos por el pelo» como algo idílico. Ya se trate de la chica cuyo rostro queda enmarcado por un pelo azotado por el viento o la chica vestida únicamente con una enorme camiseta de hombre que se asoma coqueta entre una melena enmarañada y te recuerda sin decir palabra cómo anoche la agarraste del pelo con todo tu vigor, lo que hay detrás son normas construidas en una sociedad en la que el pelo negro es una anomalía. Pero, dado que consumimos los mismos medios de comunicación, nos inculcan a la fuerza las mismas imágenes, así que esas son nuestras expectativas de cómo deben ser la belleza, la feminidad, las citas, el romance y el sexo, independientemente de cómo seamos nosotros.

Cuando me alisaba el pelo, había actividades que podían echar por tierra todos los esfuerzos por ajustarme a dicho estándar, sobre todo en las citas. Nada de chapuzones en piscinas ni de meterme en el mar con mi chico; además, en especial durante los veranos cálidos y húmedos, un exceso de esfuerzo físico (ejem) suponía más probabilidades de generar encrespamiento y rizo que de darme un punto chic y sexi. Pero sabiendo que mi textura capilar es una de las más versátiles del mundo, sabiendo que mi forma de peinarme solo está limitada por mi imaginación y por la supremacía blanca, ¿no es irónico que un tipo de pelo que puede hacer tan pocas cosas siga siendo el estándar por el que se juzgan todos los demás?

Lo más motivador de los resultados de la encuesta fue que muy pocas personas de las que respondieron creían que algo de eso pudiera ser resultado de una preferencia natural. Casi todo el mundo ubicaba los orígenes de estas ideas en el colonialismo y en la prevalencia de los estándares de belleza europeos. Y si lo sabemos, ¿por qué prevalecen esos estándares? Una o dos personas fueron aún más allá y subrayaron el hecho de que el modo en que los hombres miraban a las mujeres y las juzgaban, fuera por lo que fuese, era en sí mismo patriarcal.

En su revolucionario texto *Modos de ver*, el magnífico John Berger reevaluó cómo analizamos lo que «vemos», cómo nos comportamos en consecuencia y cómo eso acaba conformando las relaciones sociales. Según Berger, nuestros modos de ver han estado en gran medida influidos por la tradición de la pintura al óleo, la principal forma de arte visual que ha caracterizado la era de la modernidad. El reino de la pintura al óleo data de entre el año 1500 y el 1900, aproximadamente. Sus leyes y normas culturales siguen proporcionando el marco a través del que nos representamos a nosotros mismos y percibimos a los otros. En su manifestación más actual, se trata de la lógica visual que apuntala redes sociales basadas en imágenes como Instagram, una plataforma que muchas de las personas encuestadas mencionaban como muy influyente para las «preferencias» románticas.

Una de las principales relaciones surgidas a partir de la tradición de la pintura al óleo es la existente entre el espectador y el objeto mostrado. Los desnudos fueron un género prolífico en la pintura al óleo, y es en la representación de la mujer desnuda donde podemos ubicar el origen de la representación femenina contemporánea, sobre todo la inferencia de que el sujeto femenino es consciente de que un espectador lo está viendo. Berger identifica *El juicio de Paris* (c. 1528), de Cranach el Viejo, como una obra crucial en el desarrollo de estas ideas.

Con esta pintura se introdujo un tema que ha perdurado. *El juicio de Paris*

mostraba lo que era ya una idea consolidada: un hombre (o varios) mirando a mujeres desnudas. Sin embargo, presentaba un elemento nuevo y crucial: el del juicio. «La belleza se hace así competitiva. Las que no son juzgadas como guapas *no son guapas*. Las que son guapas se llevan el premio». Esto acabaría teniendo un impacto transformador en las relaciones entre mujeres y hombres, así como entre las propias mujeres.[153]

Berger explica que las actitudes y los valores que en otros tiempos conformaron la pintura al óleo se expresan ahora a través de otros medios de mayor difusión: la publicidad, el periodismo y la televisión. «La pintura al óleo hizo con el aspecto físico lo que el capital hizo con las relaciones sociales, reducirlo todo al estatus de objeto. Todo se convertía en intercambiable porque todo se convertía en una mercancía. Toda realidad se medía mecánicamente según su materialidad».[154] El periodo histórico en el que se dieron estos hechos es clave. La pintura al óleo surgió como una forma popular de arte en los inicios de la expansión mundial europea, la subyugación de África y el nacimiento del sistema capitalista que se ha ido haciendo cada vez más poderoso durante los últimos quinientos años.

Tal y como afirma Berger, este paradigma determina no solo la mayoría de las relaciones entre hombres y mujeres, sino también la relación de una mujer consigo misma: «[…] así, la mujer se convierte a sí misma en un objeto, y más concretamente en un objeto de la vista: en una visión».[155] Para potenciar este hecho, basta con añadir a esta mezcla embriagadora una generosa dosis de supremacía blanca y obtendremos una jerarquía por la cual a las mujeres con ciertos rasgos racializados se las considera más guapas que otras. Tal y como lo expresa Patricia Hill Collins:

> En el seno del pensamiento binario que apuntala la intersección de opresiones, las mujeres blancas delgadas de ojos azules y pelo rubio no podían verse como guapas sin «las otras»: las mujeres negras con rasgos africanos, de piel oscura, narices anchas, labios carnosos y pelo muy rizado. La raza, el género y la sexualidad convergen en esta cuestión de la evaluación de la belleza […]. Las mujeres afroamericanas experimentan el dolor de nunca ser capaces de cumplir los estándares de belleza prevalentes, estándares usados por hombres blancos, mujeres blancas, hombres negros y, lo más doloroso, por ellas mismas entre sí. Independientemente de la realidad subjetiva de una mujer en concreto, este es el sistema de ideas con el que se topará. Dado que las imágenes dominantes son hegemónicas y se dan por sentadas, se hace casi imposible escapar de ellas.[156]

Los rasgos europeos ocupan el puesto más alto, y el valor va descendiendo

progresivamente cuanto más se corresponden tus rasgos con ciertos tipos de características africanas, sobre todo las que se ubican en las zonas de África occidental y central donde secuestraron a gente para esclavizarla.

La tradición binaria impulsada por el filósofo francés René Descartes separaba la mente del cuerpo y asociaba a los hombres con los elevados propósitos de la mente objetiva; lo cerebral y lo intelectual eran dominios del hombre. Por su parte, las mujeres se veían relegadas a la carnalidad subjetiva del cuerpo. Al ser solo cuerpos, el aspecto de las mujeres era mucho más importante que el de los hombres.

> Los hombres *actúan* y las mujeres *se dejan ver*.
> Los hombres miran a las mujeres.
> Las mujeres se observan a sí mismas mientras las miran.[157]

Muchas académicas feministas han analizado ideales de belleza y han reflexionado sobre la implicación de las mujeres en las prácticas de belleza dentro de un contexto político. Tal y como explica Kathy Davis: «La belleza es esencial para la construcción de la feminidad en un orden social marcado por el género, y el sexo femenino se idealiza como la encarnación de la belleza, mientras que los cuerpos de las mujeres más normales tienden a tratarse como inferiores y a considerarse en continua necesidad de mejora».[158] La competencia creada por los premios y las gratificaciones otorgados por poseer belleza (competencia exacerbada por las nociones presentes en nuestra sociedad acerca del amor romántico y de sus instituciones clave: el matrimonio monógamo y la familia nuclear como progresión natural del amor romántico) genera a su vez un mercado fértil para los publicistas.

«También tú lo vas a enamorar», susurran. O quizá, en esta época del empoderamiento femenino mercantilizado, más bien los escucharás murmurarte: «Te vas a enamorar de ti misma» (como estado preparatorio imprescindible para enamorarlo a él del todo, claro). En un anuncio de Madam C. J. Walker, «una mujer de ensueño vestida con un traje de noche está sentada en su tocador aplicándose productos de cosmética. Es una mujer negra de tez clara con el pelo ondulado recogido en un peinado muy elaborado».[159]

> También tú puedes ser una belleza fascinante.
>
> Quizá envidies a la chica de belleza irresistible cuya piel aterciopelada no tiene mácula, cuyo pelo luce un hermoso brillo sedoso, la chica que recibe miradas de indudable admiración. No tienes que envidiarla. Crea una nueva belleza para ti misma con los famosos preparados de Madam C. J. Walker.[160]

Cuando pensamos en cómo se nos venden los productos de belleza —en este caso, productos para el cuidado del pelo de mujeres negras—, debemos reflexionar sobre el arte de la publicidad. «La espectadora-compradora ha de envidiar a la persona en la que se convertirá si compra el producto. […] la imagen publicitaria le roba el cariño que tenga por sí misma y se lo devuelve a cambio del precio que cueste ese producto».[161]

Precisamente lo que prometía el cartel: «¡También tú puedes tener buen pelo! Pelo al instante. Belleza al instante. Éxito al instante. También tú lo vas a enamorar». Todo es tan bonito y tan posible… Estás tan cerca que casi lo tocas. Lo único que tienes que hacer es realizar una compra. Adquirir ese producto.

Para el mercado negro, las tácticas de ventas se tornaban aún más emotivas por la asociación del embellecimiento con el proceso del avance racial negro. El secreto del éxito de la mayoría de los capitalistas capilares más renombrados no fue tanto la creación de productos como su *marketing*. La nueva narrativa desarrollada por los fabricantes negros capitalizaba el deseo de las comunidades negras de mejorar sus circunstancias a través del trabajo duro y de la excelencia general.

Se promovía una visión de la belleza que tenía sentido principalmente en relación con su cercanía a lo blanco (aunque no tanta cercanía como pueden haber sugerido las representaciones en los medios). En 1929, *The Interstate Tattler*, un periódico neoyorquino afroamericano de entretenimiento y cotilleos de famosos, estrenó una sección para «corazones solitarios» que se mantuvo toda la década siguiente. Susannah Walker ha demostrado que los anuncios publicados en esa sección ofrecían una visión poco frecuente de las actitudes prevalentes relativas a la belleza en un mundo del que existe muy poca documentación, dado que revelaban las aspiraciones de personas afroamericanas normales que por lo general quedan ocultas tras representaciones mediáticas más prolíficas.

No obstante, aceptaran o no esos corazones solitarios el estándar dominante, sin duda sí se posicionaban con respecto a él. Walker señala que la mayoría de las cartas resaltaban la cualidad del pelo y la tez, ya fuera del autor o autora de la carta o de la pareja que buscasen. El pelo y la piel se mencionaban con la misma frecuencia que la edad y con mayor frecuencia que el peso y la altura.

Algunas de las cartas suponen una lectura dolorosa, ya que demuestran los estragos del colorismo en gente que se concebía a sí misma demasiado alejada del ideal que se consideraba bello y, por extensión, indigna de amor. En una de ellas, una mujer se describe como una «chica negra», y más adelante alguien comenta: «Me aventuro a decir que no es tan negra o tan poco atractiva como yo […]. No confío en que nadie quiera salir conmigo ni se interese por mí, pero cuánto me

gustaría recibir una carta de vez en cuando […]. Soy negra, tengo el pelo corto, soy muy poco atractiva, una negra típica».[162]

En otros ejemplos encontramos desafíos a esas mismas normas. Al menos entre una minoría, existe una distancia considerable entre lo que se le dice a la gente que ha de querer y lo que de verdad quiere. Veamos una carta de un hombre que escribe el mismo año que la muchacha triste de más arriba. El autor de la carta declara que busca a chicas «que sean oscuras», «no tienen que ser guapas, tienen que ser oscuras. En otras palabras, lo que más deseo es una negra de verdad, más que otra cosa en el mundo […]. Yo soy negro y quiero una pareja negra».[163]

La gente negra presenta una enorme variedad de tonos de piel, así que hay que vaciar de contenido la idea de que una persona sea más «negra de verdad» que otra por tener la piel más oscura. En todo caso, la preferencia del autor de la carta sugiere que no todo el mundo aceptaba la propaganda de «lo claro». De hecho, Walker subraya que existía una preferencia por la piel morena frente a una piel demasiado clara. Desde luego, esto difiere de la lógica del «cuanto más claro, mejor» que dictaba quién ganaba los concursos de belleza o tenía éxito en la industria del entretenimiento. Sin embargo, más allá de la tez, la preferencia por el buen pelo sí perduraba. La mujer ideal que se describía con más frecuencia en las cartas era de piel morena, pero no demasiado oscura, y, sobre todo, con un buen pelo. Este hecho reproduce en parte la situación vivida en países hispanohablantes como Cuba y la República Dominicana, donde el *jubao*, la persona de piel clara, pelo de rizos apretados y rasgos africanos, se ve denigrado, mientras que la persona de piel morena, rasgos más europeos y buen pelo es el estándar deseado.

Los tíos

Los costes del sistema de belleza recaen de manera desproporcionada sobre las mujeres negras. Dado que los cuerpos de las mujeres se han construido como objetos para ser vistos y ser juzgados, los hombres tienen más opciones de quedar fuera de ese tipo de conversaciones. Cuando empecé a escribir sobre estas dolorosas verdades, creía que quizá para Milkman sí fuese posible rechazar a Agar y seguir teniéndose a sí mismo en alta estima. Cuando un hombre negro rechaza a una mujer por poseer sus mismos rasgos, sabemos que eso suele nacer del legado de la esclavitud y del colonialismo: una toxina que se reproduce en el ecosistema de inferioridad negra resultante. El ejemplo más pronunciado puede

ser la desagradable actitud de Cleaver, pero pocos de nosotros hemos salido del todo ilesos. Todos, en diversos grados, hemos interiorizado aspectos de la supremacía blanca. El pelo sigue siendo uno de los espacios preeminentes en los que se desarrolla este tipo de construcciones en torno a la belleza.

Hace poco, empecé a hablar con algunos hombres sobre por qué tantos de ellos llevaban el pelo tan rapado. No estaba preparada para lo que descubrí.

La masculinidad está marcada en un primer plano por estereotipos sobre la negritud. Obviamente, esto afecta de modos distintos a hombres y mujeres. Si bien cierto énfasis en la masculinidad puede contribuir a que se perciba a los hombres negros como más atractivos (a menudo, de formas limitantes o despectivas), la vinculación de la negritud con la masculinidad ha contribuido a que las mujeres negras queden estereotipadas como menos atractivas.

Una manera de interceder en esa masculinidad es tomando un desvío hacia la blancura. En muchos sentidos, la feminidad negra se ha interpretado según el mestizaje y los rasgos asociados a este. He aquí la mujer negra mestiza y de piel clara, la que tiene la piel «pálida» y el pelo largo y bonito. ¡*Voilà*! ¡Feminidad conseguida! ¿No es este el motivo de que las mujeres negras más reconocidas a escala internacional tengan por lo general la piel clara y el pelo sedoso? Del mismo modo, supongo que esa es la razón por la que los hombres de piel clara o mestizos raras veces salen elegidos como representantes de la hombría negra. A menudo se pasa por alto la manera en que el colorismo se relaciona con el género, pero el tándem piel clara-buen pelo sin ninguna duda va vinculado a la feminidad. A los hombres que tienen esos rasgos se los suele percibir como «chicos dulces» o en cierto modo afeminados. Pese a que estos rasgos se vean en un sentido positivo, pueden utilizarse fácilmente como armas arrojadizas. Por ejemplo, se usan a veces para cuestionar hasta qué punto alguien es negro de verdad. Hace poco, un notorio *beef* entre los raperos Pusha T y Drake protagonizó titulares en *The New York Times* y encendió Twitter. Pusha prácticamente destrozó a Drake. Una de las dimensiones más devastadoras del ataque fue cuando Pusha puso en duda la negritud de Drake. Aun así, igual que Cleaver, Pusha no habló de la tez. De nuevo, la negritud o la falta de ella tenía que ver con la textura del pelo.

> Confundido, siempre he dicho que no eras negro de verdad.
> Tienes miedo a que te crezca y que tu afro se quede a la mitad.

La negritud de Drake se cuestiona en gran medida por la textura de su pelo, pero las normas, como siempre, son complejas. Un hombre negro de piel más oscura y

pelo muy rizado puede ajustarse con mayor facilidad a un grupo de negritud aceptado y atractivo que su contraparte femenina con unos rasgos similares. Los hombres, al fin y al cabo, pueden «actuar» y las mujeres «dejarse ver», pero la raza añade otra capa más. Yo imaginaba, ingenuamente, que por virtud de su masculinidad los hombres negros habían escapado al estigma asociado a tener un pelo de rizos muy apretados.

La primera vez que me paré a repensarlo seriamente fue hace unos años, cuando mencioné mi interés por el pelo y alguien me comentó que la motivación de muchos hombres negros para llevarlo corto era, sencillamente, que no les gustaba la textura. Saqué el tema a colación ante un público más amplio y la palabra «crespo» no paraba de salir. Me impactó ver cuántos hombres confesaban utilizar texturizadores —básicamente, un tipo de alisador químico— que, en vez de ponerles el pelo recto y tieso, les mantenía cierta «textura»: las ondas o rizos suaves asociados al «buen» pelo. Me acordé de mi padrastro guyanés y de cuánto se enorgullecía por la sangre amerindia de su madre y la consecuente «buena calidad» de su pelo. Todas las noches llevaba a cabo unos misteriosos rituales con un bote de fijador Sportin' Waves, para luego envolverse el pelo con un pañuelo de raso, y todas las mañanas aquello amanecía onduladísimo.

Pensé en el puñado de tíos negros alternativos a quienes conocí en la estimulante época del *electroclash* (je, je). Todos llevaban el pelo alisado químicamente, emulando los flequillos lisos y sueltos tan *indies* de los blancos (aunque yo misma me alisaba el pelo, recordé lo deplorable que me parecía su estilo). Pensé en un chaval mestizo, conocido mío, que se quejaba por no tener la textura suave y de bucles que tanto él como otra gente consideraban esperables en su pelo, dados sus antepasados. Pensé en el desprecio que a veces percibía en las voces de hombres negros cuando hablaban de pelucas o de pelo «retorcido» y me dije que, por supuesto, Morrison había vuelto a dar en el clavo: «¿Cómo puede quererse a sí mismo y odiar tu pelo?».

Quizá cueste imaginarlo, pero entre las décadas de 1920 y 1960 en Estados Unidos un porcentaje considerable de hombres negros se alisaba el pelo. De un modo comparable a la creencia actual de que el pelo de tipo 4 es crespo o tiene aspecto africano, su pelo se consideraba entonces «de campo». Por su parte, el pelo suave, brillante y cepillado o repeinado en un tupé confería una sofisticación urbana.

En su exitosa autobiografía, el activista por los derechos humanos Malcolm X, también llamado Omowale, detalla este estilo *conk* de estiramiento químico capilar entre los hombres.[164]

> La primera vez que me miré en el espejo bastó para compensar mis sufrimientos. Había visto estirados que no estaban nada mal, pero cuando se ve en la propia cabeza, después de haber llevado rizos toda la vida, el efecto es mucho mayor […]. ¡Qué ridículo era! Estaba embobado ante el negro que veía en el espejo, ¡un negro con cabellos de «blanco»! Juré entonces que nunca más llevaría los rizos de negro, y efectivamente me estiré el pelo durante varios años […]. Aquel intenso dolor que tuve que soportar, y que casi me quemaba la piel, para parecerme al hombre blanco significó el primer paso hacia la degradación. Me había unido a esa multitud de negros que, a base de lavados de cerebro, acaban creyendo que los negros son inferiores —y los blancos superiores—, hasta tal punto que no vacilan en profanar y mutilar los cuerpos que Dios les ha dado para parecer «guapos» según lo establecido por los blancos.[165]

Pese a su prevalencia en la década de 1960, el estiramiento entre los hombres negros era muy impopular. Sin duda, se debía en parte al movimiento del Black Power, aunque era una opinión mucho más extendida que eso. Incluso republicanos negros como James Brown se habían subido al carro y declaraban su orgullo por ser negros: «*Say it loud, I'm black and I'm proud*!».

Llegada la década de 1980, el *conk* estaba ya más que jubilado, aunque también lo estaba el afro, al que sustituyó el uso de productos texturizantes para crear los rizos Jheri, de aspecto mojado, y el rizo en S. Ahora mismo sería de lo más improbable ver a alguien con rizos Jheri, pero sea como sea empecé a entender mucho mejor que las ideas sobre la masculinidad no protegían a los hombres negros de sentir ciertas cosas sobre sí mismos:

> Tengo un pasado muy variado con la texturización del pelo, y todo se reduce a no estar satisfecho con mi cabello del tipo 4C. Para mí había [un estigma] al 100 por cien. De pequeño, lo único que veía eran pelos texturizados y cortos. Todos los hombres negros de la tele lo hacían (en especial los artistas de *R'n'B* que yo veía), y mis amigos con pelos menos rizados lo conseguían de manera natural. Los chavales y hombres negros se han estigmatizado durante mucho tiempo entre ellos por tener un pelo negro «crespo». Creo que eso se debía a que se consideraba un pelo descuidado, una señal de pobreza y de africanismo. A los tíos con tipos de pelo más lisos, más brillantes y eurocéntricos se los consideraba el estándar de belleza negra (y en muchos sentidos aún es así). El pelo rizado de tipo 4C era un no rotundo.[166]

En líneas generales, he oído eso mismo un montón de veces. Por mucho que Drake fuese agraviado porque su textura de pelo no era lo bastante negra, la

textura capilar africana, crespa y llena de «ricitos», también sufre discriminación. Muchos hombres hacían referencia a la limpieza, a la respetabilidad, a la presión de los padres, a la asimilación, al miedo a que un pelo con textura africana más largo de lo normal se viese como amenazante. Pese a que un hombre negro no sea más amenazante que un paquete de Skittles, que lo perciban como tal puede costarle la vida.[167]

Los hombres compartían historias sobre bucles rapados o pelos recortados al máximo para encajar en el mundo corporativo. Describían entornos en los que, de forma muy similar a cuando a las mujeres negras se les prescribían ciertos peinados, se les decía que todo lo que no fuese un pelo casi rapado era inaceptable. Uno de los que respondieron a mis preguntas afirmaba: «Pasas por la escuela sintiéndote excluido por los rizos, el afro, las trenzas, es un problema constante, y para cuando necesitas encontrar un trabajo sabes perfectísimamente lo que se espera de ti». La presión de las mujeres también salió a colación. No todos los caminos son de una única dirección, amigas. Y fue muy revelador escuchar cómo muchos hombres sencillamente no sabían qué hacer con su pelo. Uno de ellos confesó que se lo dejó crecer hasta cierta longitud y después le preguntó a su padre cómo mantenerlo. ¿El consejo del padre? «Córtatelo». ¡Él tampoco lo sabía!

África

Que no se me malinterprete: no digo que la vergüenza sea la única motivación para que los hombres negros luzcan el pelo corto. Muchos mencionaban razones bastante menos perniciosas; las entradas y el tiempo y el esfuerzo necesarios para mantener el pelo más largo fueron otras explicaciones muy comunes. No obstante, la falta de tiempo, como ya hemos visto, es el resultado de una división temporal que no refleja las normas de la cultura negra ni las necesidades de los cuerpos negros.

Desde hace mucho, existen antecedentes históricos de hombres negros con el pelo cuidadosamente recortado. En el África precolonial, tanto hombres como mujeres solían llevar el pelo muy corto o la cabeza rapada. Sabemos que la estética africana pone un gran énfasis en el cuidado personal pulcro y atento, sobre todo en lo que respecta al pelo. En su mayoría, los hombres yorubas se afeitaban la cabeza, el bigote y la barbilla hasta una edad provecta, cuando las canas (*ewu*) y la barba (*irugbon*) se apreciaban como expresiones valiosas de experiencia y sabiduría.[168]

En la comunidad yoruba, el pelo de los hombres se utilizaba para reforzar el poder político. Los peinados que llevaban los hombres estaban tan cargados de significado social como los de las mujeres. Los *ilari* (mensajeros) del *oba* (rey) lucían el pelo medio rapado (*ifari apakan*). Existían asimismo variedades regionales; por ejemplo, los mensajeros del reino oyo se rapaban la cabeza cada cinco días y se dejaban en la coronilla un parche circular de pelo largo, que se trenzaban y se teñían de añil.[169] Agredir o matar a un mensajero real era un ataque al reino que representaba. Los peinados permitían identificar a los *ilari* en público, lo que a efectos prácticos les confería una suerte de inmunidad diplomática cuando se ocupaban de los asuntos del rey.

La relación entre el pelo de los hombres yorubas y el mundo espiritual resulta fascinante, especialmente en lo tocante a los *orishas*. Existen categorías de sacerdotes de ambos sexos que sirven como intermediarios para los *orishas*, como Sango, el dios del trueno. Se cree que el cuerpo femenino es ideal para este papel por nuestra fuerza y resistencia incomparables y por nuestra capacidad de tener hijos sin sufrir daños graves. En honor a esto, el proceso de iniciación convierte metafóricamente el cuerpo de un sacerdote varón en el de una mujer, lo que permite la manifestación del *orisha* durante la posesión. Este énfasis en la fortaleza física femenina supone un fuerte contraste con las normas de género europeas. Los sacerdotes, hombres y mujeres, se llaman *iyawo* (esposa), lo que identifica al sacerdote como un confidente especial que garantiza ofrendas frecuentes a los *orishas*; esta es una de las razones por las que los sacerdotes varones de Sango llevaban peinados tradicionalmente femeninos como el *suku*, el *koroba* y el *kolese*.[170] Según el académico yoruba Babatunde Lawal, se supone que eso no tiene ninguna implicación sexual; en cualquier caso, debemos ser sensibles a las lecturas contemporáneas de un mundo en el que el género y la sexualidad se habrían entendido de forma completamente distinta.

En el este del continente vemos que también saltan por los aires ciertas normas europeas marcadas por el género que afectan al pelo y, por extensión, a la masculinidad y a la feminidad. Los hombres masáis de la actual Kenia llevaban el pelo largo y con peinados intrincados, mientras que las mujeres solían afeitarse la cabeza. Al igual que otros grupos africanos, los masáis pasaban buena parte de su tiempo de ocio enfrascados en tareas de decoración del pelo y del cuerpo. El *moran* (guerrero) llevaba el pelo larguísimo y se lo peinaba otro *moran* en sesiones que podían durar entre quince y veinte horas. Como se ha mencionado antes, se nos ha condicionado a describir de forma automática esa actividad como algo arduo y muy costoso en tiempo, pero no deberíamos dejar de cuestionar esa noción. Sigo teniendo curiosidad por saber qué es exactamente lo

que se espera que hagamos con nuestro tiempo. ¿Qué es más profundo o sencillamente más agradable que ese tipo de actividad? ¿Para qué es la vida sino para emplearla en la intimidad física y la comunión con nuestra gente? Y si al final de ese intercambio tenemos mejor aspecto que al principio, ¿qué más queremos?

El Nuevo Mundo: poder negro, al estilo del siglo XVIII

Los peinados africanos del siglo XVIII eran pulcros, intrincados y complejos, o cortos. Sin embargo, en esa misma época en Estados Unidos, mucho antes de la ascensión del afro asociado al movimiento del Black Power, los hombres negros lucían el pelo natural como desafío a las normas antinegros.

Los registros históricos plantean retos considerables cuando nos interesamos por las vidas negras. La vida negra, en general, no se ha archivado ni documentado del mismo modo que la blanca. No existen pinturas al óleo que muestren nuestra riqueza ni nuestro poder. Estamos presentes, sí, pero debemos buscarnos en otros sitios, quizá en el lenguaje que usas, en el modo de bailar, en la comida que comes, en los ordenadores que utilizas (sobre eso hablaremos luego), en el arte que creas o en la música que conforma la banda sonora de tu vida. La gente negra está ahí, pero su reconocimiento es escaso.

Cuando aparecemos en el Nuevo Mundo, nuestros éxitos no se cuentan entre los que se registran minuciosamente para la prosperidad. Más bien, estamos en los libros de contabilidad, esos tomos que recogen detalles sobre el ganado y listas de ganancias y pérdidas. Somos posesiones y, como tales, hay poca necesidad de dar detalles más allá de lo superficial. Sin embargo, de vez en cuando surge un breve destello de información. Se trata de una colección variopinta, pero una trabaja con lo que tiene: la noticia sobre un esclavo fugado en 1730, las cartas de unos corazones solitarios en 1930…

En su estudio sobre el pelo de los esclavos y la cultura afroamericana, Shane y Graham White comprobaron que los anuncios publicados en periódicos con intención de recuperar a los esclavos fugados incluían las descripciones más detalladas de los cuerpos afroamericanos de la época. Los rasgos distintivos de la población negra solo se consideraban lo bastante importantes para su registro cuando servían al interés de los hombres blancos que exigían la devolución de su propiedad. Más allá de las consideraciones de los hombres blancos, las vidas negras no importaban. En muchos sentidos, podría decirse que la cosa no ha cambiado demasiado.

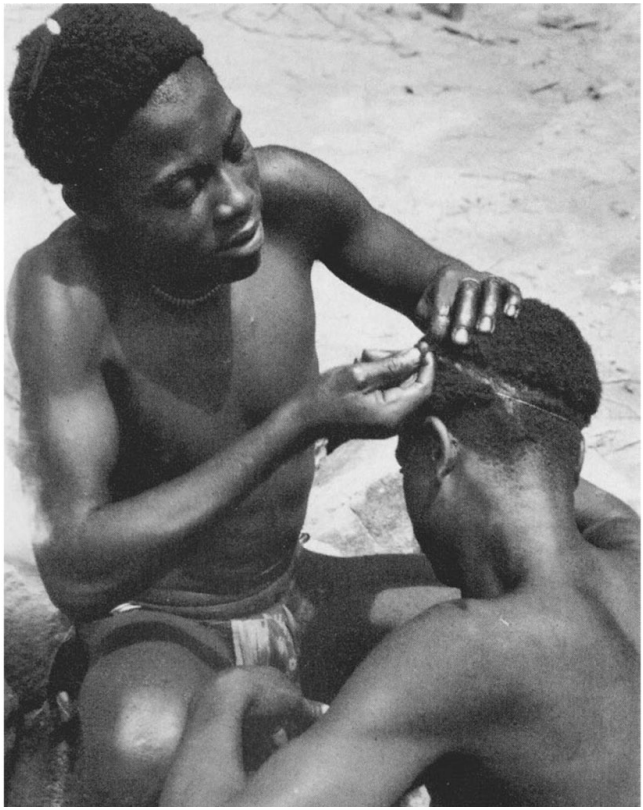
White y White descubrieron que esos documentos abominables no solo desvelaban detalles que nadie se había molestado en registrar, sino también que, al parecer, al menos en las colonias británicas continentales del siglo XVIII, los dueños de esclavos permitían a los afroamericanos peinarse como quisieran.[171] La cultura del pelo representaba un extraño espacio en el que había un lapso temporal respecto a los procedimientos legislativos que controlaban todos los aspectos de la vida negra.

Un *moran* (guerrero) masái peinando a otro *moran* al estilo masái tradicional.

Obtenida de Esi Sagay, *African Hairstyles: Styles of Yesterday and Today*, Londres: Heinemann, 1983.

Los anuncios del siglo XVIII en busca de esclavos huidos eran únicos a la hora de suministrar información sobre el nombre, la edad, el color de piel, el posible destino y la ropa del malhechor […]. Asimismo, y con mucha frecuencia, describían el pelo del esclavo fugado. Lo que impacta de esas descripciones es la

gran variedad de peinados que incluyen. Sabemos gracias a ellas que algunos esclavos llevaban el pelo largo y tupido por arriba, y que otros lo tenían muy corto, o peinado y dividido con mucha precisión, o afeitado por la nuca o por delante, o cortado en un rulo. Un afroamericano podía llevar el pelo muy corto en la coronilla y dejárselo crecer en otras zonas.[172]



Hombres cameruneses haciéndose un peinado para un baile anual.

Obtenida de Roy Sieber y Frank Herreman (eds.), *Hair in African Art and Culture*, Nueva York: Museum of African Art, NY-Prestel, 2000.

White y White argumentan que la aparición del pelo largo, tupido o descuidado en el Nuevo Mundo podría haber sido consecuencia de las violentas restricciones en cuanto a tiempo e instrumental que sufrían los esclavos para arreglarse el pelo, pero afirman que eso solo no sirve para explicar la historia completa.

> Obviamente, los negros no debían enorgullecerse de su pelo, como lo habían hecho ellos mismos o sus antepasados en África. Cualquier indicio de ello habría supuesto un desafío enorme para las autocomplacientes suposiciones

culturales blancas. En ese contexto, un pelo largo y tupido, o un peinado que resaltase su textura distintiva o incluso alardease de ella, podía ser visto, en ciertos casos, como una reafirmación de la diferencia y hasta como una muestra de resistencia, un intento de revalorizar las características biológicas que el racismo blanco pretendía devaluar. Lo mismo podría aplicarse a las barbas largas y tupidas que lucían muchos esclavos negros, tal y como muestran algunos anuncios sobre fugas del siglo XVIII.[173]

Mientras que los hombres masáis llevaban peinados largos, decorados e intrincados, las mujeres masáis preferían las cabezas afeitadas ungidas en ocre rojo y aceites.

Obtenida de Roy Sieber y Frank Herreman (eds.), *Hair in African Art and Culture*, Nueva York: Museum of African Art, NY-Prestel, 2000.

En ocasiones, las descripciones hechas por los blancos apuntaban a ese tipo de interpretación. El «dueño» de Bazil, un esclavo fugado de Maryland, señalaba que su esclavo tenía un «pelo lanudo, del que se enorgullece mucho», mientras que Walton, un fugado de Virginia, «solía peinarse [el pelo] con mucha altura». Ned, un carpintero esclavo de Carolina del Sur, llevaba «el pelo largo y tupido, con

una altura muy considerable». Estos ejemplos bien pueden leerse como declaraciones de orgullo respecto al pelo. «De un modo similar, si el dueño de Bacchus estaba dispuesto a reconocer que su esclavo tenía “un buen traje de lana”, es posible que el propio Bacchus compartiese la misma opinión».[174]

Los hijos del jefe en Toulépleu, en Costa de Marfil, c. 1938.

Obtenida de Roy Sieber y Frank Herreman (eds.), *Hair in African Art and Culture*, Nueva York: Museum of African Art, NY-Prestel, 2000.

Llegado el siglo XIX, los peinados descritos eran mucho más apagados y conformistas. Solo podemos especular sobre las razones de ello, pero, en ese punto, el orgullo que en otros tiempos evidenciaban los peinados desafiantes había desaparecido.

Lo negro es bello II

Esos esclavos del siglo XVIII subvirtieron las expectativas de lo que se suponía que debían considerar atractivo al lucir precisamente la característica física que estaban condicionados a despreciar. ¿Es esa la solución? ¿Darle la vuelta a la tortilla?

Nos dicen que los rasgos africanos son feos.
Lo refutamos.
Insistimos en que son BONITOS.
Dilo en voz alta.
Dilo con orgullo.
Lo negro ES bello.

Suena empoderante. Suena positivo. En muchos sentidos, lo es, pero no puede plantearse como un objetivo último. La belleza visual no es tan claramente benigna como nos hacen creer. El movimiento cultural del Black is Beautiful de la década de 1960 se desarrolló en paralelo al movimiento del Black Power. Suponía un rechazo explícito al ideal de belleza eurocéntrico que denigraba los rasgos negros al tiempo que ensalzaba el pelo liso y los ojos azules de los europeos. El Black is Beautiful buscaba contrarrestar la narrativa de que los rasgos africanos son inherentemente feos. Por el contrario, reclamaba y celebraba las características físicas de la gente negra, animándola a no alisarse el pelo y a no aclararse la piel.

Nuestra sociedad pone un énfasis enorme en la belleza física. Nos enseña que eso es una consecuencia natural del sentido de la vista y que la belleza es una norma universal.

Pero no tiene por qué ser así. No pretendo sugerir que las culturas africanas

no diesen ninguna importancia a la belleza. Hemos visto cómo la gente disfrutaba y celebraba rituales de embellecimiento, y cómo el pelo funcionaba como un potente lenguaje visual. Sin embargo, hay diferencias enormes. Lo más impactante es que la idea de la belleza física como una entidad abstracta desvinculada del contexto y existente por sí misma quizá no tenía la misma importancia que se le da hoy.

En *The Invention of Women*, Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí distingue entre la visión eurocéntrica del mundo y el «sentido» yoruba del mundo. La autora defiende que «la diferenciación de los cuerpos humanos en términos de sexo, color de piel y tamaño del cráneo» (un sistema que ha funcionado fatal para las personas negras, especialmente para las mujeres) «es un testimonio del poder atribuido al "ver"».[175]

Oímos hablar mucho sobre la mirada masculina, pero el concepto mismo de «la mirada» requiere un mayor escrutinio. La mirada en sí es la invitación a diferenciar los cuerpos basándose, principalmente, en rasgos visibles.

La realidad no es más que un acuerdo cultural concreto que hemos sido condicionados a percibir. Existen otras realidades, y algunas de ellas han priorizado sentidos más allá del de la vista.

> Existen distintos enfoques en cuanto a comprensión de la realidad […] que sugieren diferencias epistemológicas entre las sociedades.
>
> Con respecto a la sociedad yoruba […], el cuerpo tiene una presencia exagerada en la conceptualización occidental de la sociedad.
>
> El término «visión del mundo», utilizado en Occidente para resumir la lógica cultural de la sociedad, capta el privilegio que da Occidente a lo visual. Es eurocentrista utilizar esa noción para describir culturas que priorizan otros sentidos.[176]

Oyěwùmí sugiere «sentido del mundo» como un modo más significativo de describir culturas que dan menos énfasis a lo visual, o que no entienden lo que «vemos» como una manera independiente y aislada de dar valor o valía a algo. Nuestra tendencia supuestamente «natural» a juzgar un libro por la cubierta y a dejarnos influenciar por el aspecto de alguien o de algo no es universal.

La belleza se hace competitiva

En referencia al pueblo asante, Anthony Appiah afirma que en una visión africana indígena del mundo no es nada típico aislar una dimensión puramente estética. *Fe*, la palabra utilizada en idioma asante para nombrar a una persona o una cosa bonita, se usa también para evaluar la conducta social. A un niño que se porta mal se le dice que lo que está haciendo no es «*fe*». Nuestra tendencia cultural europea a ver las cosas desde un aspecto único («lo que está bien» o «lo que es bonito») y aislar esa dimensión representa una actitud alejada de la visión integral que existía en muchas culturas africanas. Appiah explica que considerar algo bonito como la única forma importante de evaluarlo resultaría desconcertante para los pensadores indígenas. El arte capilar y otros elementos decorativos nos permiten «apreciar la sutil interacción entre lo sociológico y lo estético».[177] Tenía poco sentido fijarse en la belleza física aislada por completo de un contexto. La belleza era más contextual, y los juicios de valor sobre lo que era bello no podían hacerse de una manera plenamente superficial. Dado que se priorizaban otros sentidos al mismo nivel que el de la vista, no había necesidad de usar el típico dicho de «no juzgues un libro por su cubierta». Eso se daba ya por sentado. Los patrones de belleza que surgieron de esa visión del mundo, por tanto, fueron muy diferentes: menos estandarizados, menos homogeneizados y más inclusivos. Como ya se ha comentado, los yorubas no consideraban atractiva a una persona basándose en algo tan arbitrario como la altura o la tez. A una persona baja que fuese atractiva se la podía calificar de *kúrú yë jó* (alguien bajo y de lo más elegante al bailar), pero también de *ènìyàn kúkurú bìlíísì* (demonio bajito). Si bien los pies arqueados se veían como un elemento de enorme belleza en las mujeres, no tener el puente no bastaba para que te consideraran no guapa. Quienes tenían la tez más clara no se percibían como más guapos que quienes la tenían más oscura. La piel oscura y la clara podían ser atractivas, pero también podían ser poco atractivas. Incluso las marcas de la viruela llegaban a considerarse bonitas en la persona adecuada: *eni-sàsá-sojú-e-lewà-ferefere* (una persona de una belleza facial incrementada por las marcas de la viruela).[178]

Appiah describe el movimiento estético en Europa durante la última parte del siglo XIX como algo que nos enseñaba a ver el arte visual «solo por el arte». La tendencia a imaginar que toda mínima cosa existente es cuantificable y puede someterse a medición, la urgencia de medir las cosas aisladas de su contexto, es un imperativo europeo occidental. Se trata de la lógica de dividir, nombrar y categorizar cosas, la separación del tejido mismo del significado como parte del intento de conceder un valor relativo a una proliferación de subcategorías en apariencia infinita. Todo ser vivo queda marcadamente separado de su relación con todo lo demás. La reciprocidad se ve destruida y sustituida por la

competición. La belleza pasa a ser opresiva y competitiva, una cualidad abstracta y aislada.

Más allá de considerar extraña la idea de sacar la belleza de su contexto y su naturaleza, encontramos ejemplos en los que se recela de la belleza demasiado extrema por creerla procedente de un espacio ajeno al mundo de los mortales. El pueblo mende consideraba que la perfección física era un ideal que solo alcanzaban los dioses, mientras que los yorubas asociaban la perfección exterior con fuentes sobrenaturales que no eran del todo positivas, ya que para ellos lo ideal era el equilibrio.

En el movimiento del Black is Beautiful, el énfasis a la hora de alcanzar y poseer belleza recaía en las mujeres de forma desproporcionada, como siempre. Este movimiento no hizo nada por apartar la idea opresiva de que las mujeres negras tenían ante su raza el deber concreto de ser guapas. Asimismo, definía la belleza según un estándar muy ajustado. Se afirmaba que no podías defender la causa si no te vestías en consecuencia, una concepción que induce a error al centrar el foco en el estilo, probablemente a costa del contenido.

Sobre la cuestión de «lo negro es bello», Toni Morrison se pregunta de quién es esa validación que buscamos, antes de plantear en última instancia que se trata de la validación de la mirada blanca. A Morrison no le hace falta que le digan que es guapa, ni que le digan que lo negro es bonito. Ella ya lo sabe.[179]

El concepto de validación de la mirada blanca tiene fuertes resonancias. Recuerdo todas las veces que se me dijo que era guapa para ser negra, o que tenía suerte de ser guapa porque así podía «quitarme el lastre de ser negra». Esa belleza percibida era el precio que debía pagar por la carga de la negritud. Mi valía como ser humano no se me reconocía por mi raza, sino, aparentemente, por tener la belleza que compensaba mi inadecuación racial.

Doy gracias por las distintas culturas en las que he vivido y las diferentes posiciones que he ocupado en el espectro de la belleza, por haber sido guapa en diferentes momentos y lugares y en otros no; eso me ha permitido percibir la diferencia de trato según se me considerase poseedora o no de esa cosa llamada «belleza». Entendí así que la belleza no era mi espacio de salvación. Es algo demasiado frágil, y mi valía como ser humano no puede concedérseme ni quitárseme conforme a una cuestión tan arbitraria.

Pese a ello, invertimos buena parte de nuestra identidad en el régimen de la belleza. Ocupa un porcentaje grandísimo de nuestros pensamientos e interacciones sociales. El hecho de que se nos perciba como poseedores de belleza nos genera una sensación de disfrute fugaz. Así, interpretamos la belleza como una fuerza benévola y positiva en nuestras vidas. A veces, en nuestra lucha por la

inclusión y la igualdad, olvidamos que alcanzar la posición por la que estamos luchando quizá acabe siendo una victoria un poco pírrica.

En nuestro deseo de que se reconozca nuestra belleza, olvidamos que el régimen de la belleza es un constructo opresivo diseñado para que las mujeres permanezcan en un estado de inseguridad agudizada. Eso no se detiene en la «mirada blanca». La idea misma de «la mirada» es eurocéntrica y sus orígenes son implícitamente blancos y patriarcales.

«Lo negro es bello» no soluciona el problema de la belleza competitiva, ni tampoco funciona más allá del paradigma creado con valores eurocéntricos. «Opera en un terreno ya cartografiado por los códigos simbólicos de la cultura blanca dominante».[180]

Desde luego, la gente negra tiene actualmente sus propios estándares de belleza opresivos (la piel clara y el buen pelo quizá sean los más relevantes) y puede existir una presión enorme para ajustarse a ellos, pero, en líneas generales, la belleza no estaba previamente tan estandarizada, por lo que esos estándares siguen siendo hasta cierto punto flexibles en comparación con otros. Desde luego, es frecuente que promuevan como positiva cierta lozanía. Pensemos en Osun, la diosa yoruba de la belleza y de la fertilidad. En uno de sus *orikis* se la describe como: «Una mujer corpulenta / a la que no se puede abrazar por la cintura». No me imagino un ideal de belleza más alejado de la purga y del castigo de la cultura alimenticia con la que me crie en Irlanda. Tal y como explica Naomi Wolf: «Una cultura obsesionada con la delgadez femenina no implica una obsesión con la belleza femenina, sino con la obediencia femenina […]. La dieta es el sedante político más potente en la historia de las mujeres: una población enloquecida en silencio es una población dócil».[181] Esta diferencia supone un potente cuestionamiento del manido relato sobre las mujeres negras y africanas, oprimidas en relación con las occidentales blancas liberadas.

La actual aclamación del cuerpo cambiante de Rihanna es un ejemplo perfecto de tal cosa. Más que «engordar» (ese fracaso personal y moral de las mujeres en la cultura eurocéntrica), desde una posición estética negra Rihanna ha «ganado volumen», y nos gusta mucho más por ese motivo. Sus curvas, en aumento notable, solo se perciben como un añadido a su atractivo. No me imagino que hubiese podido haber una *sex symbol* como ella cuando yo era pequeña. A la vista de cómo regulaba de forma obsesiva mis calorías con la esperanza de que me desaparecieran los muslos «gordos», sigo recibiendo con poco entusiasmo la inclusión en el mundo de la moda de mujeres negras altas y flacas, ya que tienen el mismo estilo palillo que las modelos blancas.

Recuerdo estar de vacaciones familiares en Trinidad y escaparme para tener

un par de citas a escondidas con un chico que había conocido en una fiesta de la cosecha. Mientras paseábamos mencionó mi «robustez». Ante mi horrorizado «eeeh…, ¿qué quieres decir exactamente?» (había usado «*thick*», una palabra que en Irlanda se utilizaba para llamar «estúpida» a la gente), desarrolló su argumento: estaba hablando de la forma de mi cuerpo, y sin ninguna duda me lo decía como un cumplido. ¡Un cumplido!

Pese a que ese pretendiente quisiera halagarme, yo estaba tan adoctrinada por las medidas europeas de la valía femenina (dictada por lo poco que pesemos y el poco espacio físico que ocupemos) que aquello me espantó aún más que si el muchacho hubiese cuestionado mis capacidades intelectuales. Logré esbozar una leve sonrisa y juré matarme de hambre.

Según «50 States of Women», un estudio llevado a cabo por la revista *Glamour* y L'Oréal Paris en 2017 entre dos mil participantes, el 59 por ciento de las mujeres negras se describían como guapas. Por el contrario, solo el 32 por ciento de las mujeres hispanas y el 25 por ciento de las blancas se describían así. También más mujeres negras suscribían la afirmación «Estoy feliz con lo que veo» al mirarse al espejo.

La doctora Jean Twenge, profesora de Psicología en la Universidad Estatal de San Diego, sugiere que el motivo es que «de pequeñas a las mujeres negras se les enseña que son fuertes, que son guapas, que son inteligentes, que están bien como están, y esa mentalidad pasa de generación en generación como un mecanismo de defensa contra la discriminación […]. Cuanta más seguridad tengas en ti misma, mejor equipada estarás para afrontar el racismo».[182]

En mi opinión, la cosa es aún más profunda. El énfasis eurocentrista que se da a la delgadez tiene sus orígenes en una construcción especialmente punitiva y patriarcal de la feminidad característica de las culturas angloamericanas. Quizá el hecho de que perdure una tendencia más afrocentrista de apreciar algo o a alguien teniendo en cuenta otras cualidades, más allá de la imagen aislada de una belleza física, pueda interpretarse como un antídoto frente a las percepciones eurocéntricas que se han convertido en una norma global cada vez más dominante.

Entre los corazones solitarios del siglo pasado, Walker descubrió algunos destellos similares de esperanza: intentos de cuestionar el valor dado a ciertos rasgos y la reducción de las mujeres a objetos que mirar de forma aislada. El autor de una de las cartas, que buscaba a una chica «de cualquier color», reprendía al resto por la importancia que daban al tono de piel y a la textura del pelo: «¿Cómo puñetas esperamos que otras razas practiquen la igualdad cuando ni siquiera la aplicamos entre nosotros?».[183]

Aunque las letras de Bob Marley se hayan hecho omnipresentes hasta el punto de convertirse casi en clichés, me descubro a veces volviendo a lo que se dice en «Redemption Song» sobre el hecho de que nadie, salvo nosotros mismos, tiene el poder de liberar nuestra mente. Ese es el grito de guerra. Es la invitación a «acabar con toda esta mierda», a «rechazar aquello que te rechazó a ti».[184] No necesitamos seguir perpetuando fantasías coloniales psicóticas sobre quiénes somos. Hace más de cien años, Du Bois escribió sobre el peligro de verse a uno mismo a través de los ojos del colonizador. Pero aquí seguimos hoy, reproduciendo todavía las mismas normas.

Comprender nuestro pasado nos facilita la identificación del futuro que queremos crear. Mucho de lo que estamos condicionados a creer como «natural» no lo es; desde luego, no es universal, o al menos no es cierto que «las cosas son así». Tenemos la opción de decidir qué admitimos como valioso de forma colectiva. Para mí se abren muchas posibilidades al reconocer que la sociedad en la que vivo se diseñó pensando en mi exclusión. Nunca más mutilaré ninguna parte de mi ser en un intento por medio encajar quizá algún día desde la incomodidad. Tenemos la libertad de diseñar una realidad hecha por nosotros mismos, una realidad que reconozca nuestra humanidad y que refleje, por tanto, nuestras necesidades más apremiantes. Somos nosotros a quienes estábamos esperando.[185]

---

[150] Eldridge Cleaver, *Soul on Ice*, Nueva York: Ramparts Press, 1968, p. 107, [trad. cast.: *Alma encadenada*, Ciudad de México: Siglo XXI, 1968, trad. de Francisco González Aramburu].

[151] Toni Morrison, *Song of Solomon*, Nueva York: Knopf, 1977, p. 315 [trad. cast.: *La canción de Salomón*, Barcelona: Debolsillo, 2001, trad. de Carmen Criado].

[152] Adichie, *Americanah*, p. 210-211.

[153] John Berger, *Ways of Seeing*, Londres: BBC-Penguin Books, 1972, p. 52 [trad. cast.: *Modos de ver*, Barcelona: Gustavo Gili, 1974, trad. de Justo G. Beramendi].

[154] *Ibid.*, p. 63.

[155] *Ibid.*, p. 47.

[156] Patricia Hill Collins, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, Nueva York: Routledge, 2.ª ed., 2000, pp. 89-90.

[157] Berger, *Ways of Seeing*, p. 47.

[158] Kathy Davis, «Surgical Passing: Or Why Michael Jackson's Nose Makes "Us" Uneasy», en *Feminist Theory*, vol. 4, n.º 1, 2003, p. 79.

[159] Pensemos en las actrices negras contemporáneas y en cómo persiste este tipo de representación.

[160] Susannah Walker, *Style and Status: Selling Beauty to African American Women, 1920–1975*, Lexington: University Press of Kentucky, 2007, p. 47.

[161] Berger, *Ways of Seeing*, p. 134.

[162] Walker, *Style and Status*, p. 47.

[163] *Ibid.*

[164] Omowale significa «el hijo ha vuelto a casa». Es el nombre yoruba que le pusieron a Malcolm cuando visitó Nigeria en 1964.

[165] Malcolm X y Alex Haley, *The Autobiography of Malcolm X*, Nueva York: Grove Press, 1965, p. 138 [trad. cast.: *Malcolm X*, Madrid: Capitán Swing Libros, 2015, trad. de César Guidini y Gema Moral Bartolomé, pp. 71-72].

[166] Conversación personal.

[167] Se hace referencia aquí al asesinato de Trayvon Martin a manos de George Zimmerman. La defensa de Zimmerman fue que Trayvon suponía una amenaza, cuando, en realidad, era un adolescente armado con algo tan mortal como un paquete de Skittles, mientras que Zimmerman se paseaba con una pistola Kel-Tec PF-9. Zimmerman salió absuelto del asesinato y acabó por vender el arma por 250.000 dólares, supuestamente. Según cuentan, la compró una madre como regalo para su hijo. Y luego los criminales son los negros.

[168] Babatunde Lawal, «Orilonise: The Hermeneutics of the Head and Hairstyles among the Yoruba», en Herreman (ed.), *Hair in African Art and Culture*, p. 97.

[169] Samuel Johnson, *The History of the Yorubas: From the Earliest Times to the Beginning of the Protectorate*, Londres: Routledge, 1921, p. 62.

[170] Lawal, «Orilonise», p. 104.

[171] White y White, «Slave Hair», p. 49.

[172] *Ibid.*, pp. 50-51.

[173] *Ibid.*, p. 58.

[174] *Ibid.*

[175] Oyěwùmí, *The Invention of Women*, p. 2.

[176] *Ibid.*, pp. 2-3.

[177] Kwame Anthony Appiah, «An Aesthetics for Adornment in some African Cultures», en el catálogo de la exposición *Beauty by Design: The Aesthetics of African Adornment*, Nueva York: African-American Institute, 1984, p. 19.

[178] Oyetade, «Body Beautification», p. 92.

[179] «Toni Morrison Remembers» [documental], en *Imagine…* [programa de televisión], BBC, 2015.

[180] Mercer, «Black Hair/Style Politics», p. 41.

[181] Naomi Wolf, *The Beauty Myth: How Images of Beauty are Used against Women*, Londres: Chatto & Windus, 1990, p. 187 [trad. cast.: *El mito de la belleza*, Madrid: Continta Me Tienes, 2020, trad. de Matilde Pérez].

[182] Shaun Dreisbach, «50 States of Women», en *Glamour*, 1 de agosto de 2017,

https://www.glamour.com/story/50-states-of-women?_ga.

[183] Citado en Walker, *Style and Status*, p. 81.

[184] Harney y Moten, *The Undercommons*, p. 12.

[185] Este es un verso de un poema de June Jordan que Alice Walker eligió como título de su libro de 2006, *We Are the Ones We Have Been Waiting For*. Walker lo utiliza como invocación del poder que todos tenemos para lograr que se produzca un cambio político.

05

Todo el mundo quiere cantar mi *blues*, pero nadie quiere vivirlo

Pero un día
alguien
se alzará y hablará de mí,
escribirá sobre mí,
negro y hermoso,
y cantará sobre mí,
y hará obras de teatro sobre mí.
Creo que ese alguien seré
yo mismo. Sí, seré yo.[186]

O, si tenemos suerte, quizá sea Kim.

Pese al nuevo nombre que se le ha dado y al reciente volumen de artículos de prensa que ocupa, el debate de la apropiación cultural es una historia tan vieja como el propio Estados Unidos. En el siglo XX, el escritor del Renacimiento de Harlem Langston Hughes ya lo mencionaba en «Note on Commercial Theatre», la respuesta poética que dio en 1940 a los blancos ricos que estaban inundando Harlem desesperados por «experimentar» y reformular la cultura de esa misma gente a la que ellos y sus instituciones denigraban, segregaban y linchaban.

Alain Locke, el llamado «padre del Renacimiento de Harlem» (y, por cierto, el primer afroamericano en recibir una beca Rhodes para estudiar en la Universidad de Oxford), resumió esa paradoja:

> Casi se escapa al entendimiento humano que a una persona se la pueda despreciar tanto y, al mismo tiempo, tenerla en tanta estima artística;

> condenarla tanto al ostracismo y, al mismo tiempo, usarla como influencia cultural; degradarla tanto y, aun así, convertirla en una fuerza editorial dominante en la vida estadounidense.[187]

A pesar de ello, parece que pensemos que todo es nuevo, que ocurre por primera vez y que esta es la primera generación sin complejos, la que va a conseguir avances «de verdad». Por tanto, estamos condenados a repetir los errores del pasado, a reinventar la rueda a perpetuidad. En este contexto, sigue estando muy extendida la confusión respecto a lo que de verdad es la apropiación cultural.

De manera muy similar a lo que ocurre con el racismo, la clave para comprender qué es y qué no es la apropiación requiere de un análisis del poder. La apropiación cultural opera como parte de una dinámica de poder estructural en la que los actores «apropiantes» pertenecen a un grupo privilegiado. Dicho grupo explota de forma sistemática los recursos culturales de un grupo subordinado a él, borrando en el proceso la implicación de ese grupo subordinado. El grupo estructuralmente privilegiado se convierte en el principal beneficiario (económico) de una innovación que no era suya.

Así pues, los ejemplos individuales o aislados de miembros de grupos subordinados que ocasionalmente cogen prestado algo de grupos estructuralmente privilegiados no constituyen actos de apropiación cultural. La comprensión de las dinámicas de poder deja claro por qué la apropiación indiscriminada de la cultura negra que apuntala la cultura popular occidental no es comparable al hecho de que una mujer negra se alise el pelo.

La cuestión sigue siendo que no existe otro grupo de personas en la faz de la Tierra cuya producción cultural tenga la masiva popularidad de la cultura negra y que, al mismo tiempo, sufra el escarnio mientras el resto del mundo la reviste de otra cosa y la reclama como propia.

A lo largo de los últimos años, la apropiación cultural parece haber emergido como un tema candente, sexi, *woke*, que se codea ahí arriba con «modelos activistas» y con el feminismo corporativo, protagonizando artículos en revistas que hace cinco años no habrían tocado ni con un palo esa cuestión (ni a nosotros, vaya). ¡Viva! Ha llegado un nuevo día: ha llegado nuestro momento. La mierda esa vende, joder, ¡vendemos! La gente negra vende. Disculpad mi escepticismo, pero lo de mercantilizar las vidas negras no salió demasiado bien la primera vez.

Hasta hace poco, en el activismo negro existía una firme crítica al capitalismo. El académico Cedric Robinson habla sobre la tradición negra radical que surgió de una ruptura en la comunidad negra. Por un lado, estaban quienes tenían «una conciencia liberal, burguesa […], repleta de ambiciones capitalistas y

de intuiciones individualistas».[188] Su objetivo era «en esencia tener acceso a los roles y a las recompensas monopolizados por los blancos». Por otro lado, «había una conciencia proletaria radical que buscaba materializar un estándar moral más elevado que el adoptado por los blancos y sus imitadores negros».[189] Tal y como explica George Lipsitz, se trata de la conciencia radical que presenciamos cuando Du Bois condenó el «sueño de prosperidad material» como el objetivo ético y político emergente de Estados Unidos. Du Bois consideraba que un pueblo al que durante un tiempo habían situado como objeto de comercio debería tener una percepción particular de los defectos del capitalismo. Le preocupaba que la búsqueda del valor comercial destruyese la «reciprocidad social necesaria para la supervivencia, la humanidad y las esperanzas democráticas de la gran mayoría de la población negra».[190]

Actualmente, pese a que en el paisaje se divisan más derechos, una mayor representación y libertades personales más amplias (aunque con el ascenso global de la derecha en todo el mundo, desde Estados Unidos hasta Brasil, pasando por partes de Europa; quién sabe lo que ha de depararnos el futuro inmediato), la infraestructura de la autoridad no ha cambiado mucho. La riqueza y el poder siguen estando concentrados en su mayoría en manos blancas y de hombres. Allí donde el poder reside en manos negras, ¿cuál es la diferencia si son las manos de los «imitadores negros» que identificaba Robinson?

Una empresa puede ser propiedad de una persona negra, pero ¿quién ha diseñado el modelo de negocio? Un sistema puede hacerse inclusivo, pero ¿en qué exactamente nos están incluyendo? ¿Es un mundo que hayamos diseñado nosotros? ¿O se trata de un mundo cuya ética y cuya medida del valor, de la valía y del éxito se han creado a imagen y semejanza de (esto es cortesía de Greg Tate) «los mismos demonios astutos a quienes les debes la travesía del Atlántico y el comercio de esclavos africanos»?[191]

El término «apropiación cultural» forma parte del discurso actual. Los progresistas comentan sus detalles más puntillosos cenando con amigos y se debate sobre ello en las franjas televisivas de mayor audiencia. Cada par de semanas hay una acusación notoria de apropiación cultural, ligada en la mayoría de los casos a un personaje famoso blanco y a un peinado negro. Entonces, internet echa fuego durante un tiempo. Se desencadenan discusiones superficiales, pero no se soluciona nada; ambas partes vuelven a acomodarse en sus respectivas facciones. Dos semanas después, quizá un mes, estalla la siguiente historia y se desarrolla el mismo proceso. Y a repetir.

Ninguna de esas «conversaciones» cambia el hecho de que, desde Estados Unidos hasta Europa, en el sur y el norte de América, en la India y en Oriente

Próximo, la población negra vive por lo general en una situación estructuralmente desfavorecida. Ese es el legado global del colonialismo y de la esclavitud, perpetuado aún más por las prácticas y políticas discriminatorias de la lógica del mercado neoliberal. En un mundo en el que estar marcado como «negro» basta para que te maten, la apropiación de significantes culturales o físicos de la negritud (convenientemente desprovistos de todo coste asociado con ser de verdad negro) añade un insoportable elemento de insulto al daño.

Privados de dioses, de lenguas, de instituciones… Ni siquiera nos queda ya la cultura que rodea a nuestro pelo. A veces parece que al pueblo negro no se le permita conservar nada (salvo la comida bien condimentada). El colágeno y algunas otras sustancias inyectables han hecho maravillas con los labios y con las posaderas de quienes no tenían esas dotes naturales, pero nuestro pelo es el único rasgo que sigue siendo complicado de imitar.

Tras una campaña de siglos sobre la fealdad del pelo negro, el mensaje que se nos ha inculcado es que ese pelo debe tratarse, ocultarse o disimularse.

Incluso hoy, a nuestros hijos e hijas se les dice que su pelo no es normal. Al leerle cuentos a mi hijo pequeño (a menudo, cuentos escritos incluso por «personas de color»), me veo de pronto cambiando el pelo del héroe o protagonista de «liso» y «sedoso» a «tupido» y «rizado». La editorial Usborne dedica la serie de libros «Este no es mi…» a presentar las distintas texturas al público infantil. En la penúltima página del volumen *That's Not My Fairy*, aparece una imagen de una niña morena con un pelo crespo de textura afro. «Esta no es mi hada, tiene el pelo demasiado crespo», dice el libro. Tranquilidad: el orden vuelve a instaurarse rápidamente al volver la página, donde aparece la casa de «la auténtica hada», la niña blanca y rubia de pelo sedoso. «Esta es mi hada». ¡Ufff! Menos mal. Hay que enseñarles desde chiquititos, ¿eh, Usborne?

Así que fastidia, por decir algo, cuando miembros de grupos que históricamente se han beneficiado de la opresión negra (y que la siguen perpetuando) reciben elogios por apropiarse de los mismos peinados por los que aún nos marginan a nosotros.

No tengo ni las energías ni las ganas para reaccionar ante los ejemplos en apariencia infinitos de apropiación cultural. No me etiquetes más, hermano. Desafiar el racismo y la desigualdad consiste en transformar el sistema que continúa perpetuando el racismo, no en responder a todas y cada una de sus demostraciones. Dicho esto, quienes desprecian esos casos de apropiación cultural con un frívolo «tampoco es para tanto» o incluso con un «solo es pelo» están pasando por alto ciertas verdades fundamentales.

Desde hace quinientos años, se han estado robando recursos culturales, físicos y naturales africanos al servicio de los intereses europeos, y la cosa continúa. Eso ya parece lo bastante malo de por sí, pero la cultura de la negación que pretende ocultar la realidad resulta desquiciante. En muchos sentidos, la apropiación de peinados negros se comporta como un microcosmos para la explotación continuada de recursos, tanto culturales como físicos, de los pueblos africanos. Revela asimismo en gran medida cómo se construye la raza y de qué maneras el supremacismo blanco se nutre de complicadas emociones relativas a la inferioridad. ¿Cómo teorizamos el deseo blanco no solo de poseer, sino también de encarnar esos mismos rasgos por los que se penaliza a la gente negra?

La apropiación cultural de peinados negros por parte de famosos blancos no muestra signos de remitir. Mientras escribo esto, a principios de 2018, Kim Kardashian está luciendo unas trenzas de inspiración fulani que ella atribuye a Bo Derek, la reina de la apropiación de las trenzas africanas, que copió este peinado tradicional en 1979 para su papel en la película *10, la mujer perfecta*. Ese estilo innovador catapultó a Derek, que pasó de ser una actriz de papeles cortos a adquirir el estatus de icono; cuarenta años después, el mismo peinado llevado por mujeres negras sigue siendo motivo de expulsiones y de juicios. Para la propia Derek nada de eso supone un debate abierto. En la revista *Cut*, la actriz comentaba que la polémica sobre las trenzas de Kylie Jenner era «una estupidez» y señalaba que el tema de la raza nunca había surgido en las discusiones sobre sus trenzas en *10, la mujer perfecta*. «¡Es un peinado! Ya está». La todopoderosa Bo ha hablado.

Uno de mis momentos preferidos fue cuando, en 2014, *Los Angeles Times*, sin ningún rastro de ironía, anunció que las trenzas eran más chic cuando las llevaba gente blanca. El artículo en cuestión iba acompañado por una imagen de la actriz y modelo aristocrática Cara Delevingne; como pie de foto, aparecía una cita de Jon Reyman, el prestigioso peluquero estilista de los famosos:

> Las trenzas africanas están apartándose de lo urbano, del hiphop, para acercarse a algo más chic y original. Hubo trenzas en espiral en Alexander McQueen, y yo mismo hice unas trenzas de cola tejidas con telas. Además, he estado incorporando las trenzas en zonas centrales y laterales. Una sola trenza o un par en un lado quedan *supercool* [al contrario que llevar la cabeza llena], aunque hay que hacerlas en la persona adecuada [ja, ja, imposible saber a quién se refiere Reyman, ¿eh?] y que vista con la ropa adecuada. Obviamente, McQueen es muy gótico y muy fuerte, así que la clienta ahí busca una originalidad tipo isabelina o de *Juego de tronos*.[192]

Así que originalidad «de *Juego de tronos*», ¿no, señor Reyman? Ni una mención al *irun didi*, un método de peinado africano tan antiguo que incluso puede verse en murallas de la Edad de Piedra. ¿Un producto televisivo capaz de construir un mundo en el que dragones y zombis son reales, pero incapaz de ampliar ese mundo para que la población negra pueda identificarse con algo más que la esclavitud? ¿Ese es su referente? Entiendo.

La reina del pop

Tenemos ejemplos para dar y vender, pero voy a centrarme en el «Vogue» de Madonna. Aunque tiene ya treinta años, es una joyita, ni que sea porque demuestra cuánto tiempo lleva existiendo esta basura. La «Reina del Pop» sigue alimentándose de los méritos de una creatividad negra apropiada: en su tributo a Aretha Franklin en los Video Music Awards de la MTV de 2018 solo se vio a Madonna, y es muy evidente que, a sus sesenta años, sigue sin arrepentirse de nada. «Vogue» es además un ejemplo que me crispa especialmente porque de pequeña yo adoraba a Madonna. *Like A Virgin* fue mi primer LP. Tuve incluso una réplica del modelo con el que protagonizó la película de 1987 *¿Quién es esa chica?* (con el tutú rojo y la chaqueta de motera negra y todo). Está feo que yo lo diga, pero con ocho añitos esta falsa punki negra partía la pana por las calles del barrio Dublin 8.

No obstante, «Vogue», su éxito de 1990, sigue siendo un descaradísimo gesto de borrado. En ese tema, Ciccone entonaba muy asertiva nombres de personajes blancos icónicos mientras se mostraba lo más característico del *vogue* y de la cultura de las salas de baile: una cultura *queer*, negra, marginal. No podía haber nada más alejado de una mujer blanca y heterosexual de un barrio residencial como Madonna. Pero ahí está. Es lo que hay.

Yo era una niña cuando escuché la canción por primera vez. Había poco que sugiriese sus orígenes negros y *queer*. «Vogue» era todo blancura. «Vogue» era todo Madonna. No había nada negro, como en el resto de las cosas que me rodeaban, salvo los dos temas claramente delineados de negritud que tenían permitido existir a principios de la década de 1990: las hambrunas de África (hola, Geldof) y las fantasías de pandilleros estadounidenses a lo NWA.

Doy por hecho que reconocer la genialidad negra reprimida no era una cuestión prioritaria en la cabeza del equipo de *marketing* de Warner Brothers ni de ninguno de los otros agentes de la cultura popular. El calado del autoengaño de Madonna es evidente en una carta de ruptura que le envió en 1990 a un

antiguo amante:

> Se me está castigando, y básicamente me están obligando a estar callada y sentada en un rincón, mientras otra gente menos interesante y emocionante cosecha los beneficios *de los caminos que yo he allanado […]. Quizá fuera esto lo que sintieron los negros cuando finalmente Elvis triunfó. Es de lo más frustrante leer que Whitney Houston tiene la carrera musical que yo hubiese querido* […]. No porque yo quiera ser como esas mujeres,[193] antes muerta, pero es que son tremendamente mediocres, y siempre las enarbolan como parangones de la virtud o como algún tipo de vara de medir para humillarme.[194] [Las cursivas son mías].

Al mismo tiempo, Madonna está encantada de colocarse en primera plana y en el centro del *vogue*, un producto de innovación negra y *queer* forjado en la encrucijada de la supremacía blanca.

Las retorcidas dinámicas de poder de las que emergen los productos del ingenio negro marginalizan la vida negra y, de forma simultánea, crean una mercancía que Madonna, con el privilegio de su posición racial, puede blanquear y capitalizar. ¡Victoria!

No contenta con la gallina de los huevos de oro que tenía, Madonna logra en cierto modo presentarse como víctima, mientras que una artista negra con el talento y el alma de Whitney Houston se convierte en la culpable de un crimen imaginado contra ella.

En el *biopic* de 2017 *Whitney: Can I Be Me*, el director británico Nick Broomfield asegura que, para triunfar en el Estados Unidos racista, Whitney, la chica negra y guapa del barrio, tuvo que desinfectarse y divorciarse de cualquier cosa que pudiera interpretarse como una manifestación amenazante de la negritud. Whitney Houston se reinventó: se convirtió en la insulsa e íntegra vecina de al lado puramente estadounidense, en un pastiche digerible de sí misma.

Por otro lado, los críticos de Madonna la señalan como una promesa mucho más insulsa que luego se reinventó como lo contrario y se convirtió en una punki rompedora, una adolescente inconformista con una imagen pública en gran medida improvisada a base de personajes que podías encontrarte en las discotecas neoyorquinas.

A lo largo de toda su vida, Whitney Houston se vio acosada por rumores de que mantenía una relación lésbica oculta con su mejor amiga y posterior directora creativa, Robyn Crawford. Por el contrario, durante el transcurso de su carrera, Madonna ha orquestado notorias artimañas de lesbianismo con diversas

mujeres, desde Jenny Shimizu y Sandra Bernhard hasta Britney Spears, Miley Cyrus y Nicki Minaj: cualquiera que estuviese en el candelero mediático del mes. Mientras que la sugerencia de ser lesbiana en la década de 1980 fue un anatema para la carrera profesional de una mujer negra como Houston, el efecto sobre la carrera de Madonna ha sido justo el contrario. Broomfield afirma que la vida secreta de Whitney provocó su separación definitiva de Robyn. En consecuencia, los rumores, los secretos y mentiras y la ruptura final desempeñaron un papel importantísimo en los problemas personales de Houston, que desembocaron en tragedia la noche del 11 de febrero de 2012, cuando la encontraron muerta en una bañera de Las Vegas.

Madonna tuvo un éxito rotundo con «Vogue», canción muy aclamada por la crítica. Comercialmente, sigue siendo uno de sus mayores logros profesionales, tras alcanzar lo más alto de las listas en más de treinta países, como Australia, Canadá, Japón, el Reino Unido y Estados Unidos. Con una cifra de ventas de más de seis millones de copias, fue el *single* más vendido del mundo en 1990. El Rock and Roll Hall of Fame lo incluyó como una de las quinientas canciones que han conformado el *rock and roll*.

La parte hablada de la canción es especialmente ofensiva: reproduce y crea para sí un lugar especial en el salón de la fama de la apropiación cultural. La señorita Ciccone no ve adecuado mencionar ni a un solo artista afroamericano en su lista de virtuosos, mientras que reconoce tan alegremente a Marlene Dietrich.

¿Quiénes están en esa lista? Bueno, tenemos a Greta Garbo, a Marilyn Monroe, a Marlene Dietrich y a Joe DiMaggio. Madonna también cree pertinente incluir a Marlon Brando y a James Dean. Justo después tenemos a Grace Kelly y a Jean Harlow, seguidas por Gene Kelly, Fred Astaire y Ginger Rogers. La cosa continúa sin parar en esa lista de blancura. Madonna está impresionada con todas esas damas que muestran actitud, aunque parece no hacerlo extensivo a una sola artista negra.

Con su vestimenta andrógina y su rollito de jefaza arpía, Madonna es una descendiente directa de Dietrich. En ese sentido, se trata de una metamovida importante: un acto de borrado con un trasfondo histórico fascinante del que sospecho que Madonna no era del todo consciente. Josephine Baker, la Venus Negra, fue la artífice de buena parte de los numeritos de Dietrich, desde su estilo provocativamente andrógino en el vestir hasta *La Venus rubia*, una película en la que incluso los críticos de la época vieron fuertes paralelismos con la vida de Baker.

La opinión de Baker sobre Dietrich está bien documentada: «Esa vaca alemana me ha copiado toda mi vida. Lo único que le queda por copiarme es mi

funeral» (y, de hecho, ambas estrellas tuvieron unos funerales extravagantes, auspiciados por el Estado francés).

Toda una historia de robos sin parangón es el auténtico motivo por el que las emociones se caldean cuando la blanca de turno se levanta el pelo en un «moño despeinado» de los que «inventó en 2014 el diseñador de moda blanco Marc Jacobs». Es la explicación de la furia que se desata cuando una blanquita exhibe «trenzas de boxeadora» (ejem), otro estilo de trenzas africanas popularizado por Kim Kardashian. Y es la razón de que sea más que frustrante que alaben el «original peinado de rastas» de Kylie Jenner o que la elogien por sus trenzas pegadas, el mismo peinado protector que el Ejército estadounidense les prohibió llevar a las mujeres negras hasta 2014. ¿Cómo puede ser que un arte que es por definición clásico sea reimaginado como algo propio de «pandilleros» o «urbano» (y ya sabemos lo que eso quiere decir en realidad)?

Las prácticas en torno a los peinados negros, como la propia textura de nuestro pelo, se desprecian primero por chabacanas para luego elevarse a un estatus totalmente distinto cuando la gente blanca las copia o se apropia de ellas: otro ejemplo más de las muchas maneras que existen de situar los cuerpos negros como inferiores o amenazantes, posición que, a su vez, se utiliza para justificar los procedimientos normativos que se les aplican.

En un juicio en 2011, el St Gregory's Catholic Science College de Harrow, en Londres, defendió su derecho a excluir de sus clases a un niño de doce años por llevar trenzas pegadas. El director, Andrew Prindiville, aseguraba que la prohibición:

> […] desempeña un papel fundamental a la hora de garantizar que la cultura vinculada a las pandillas de chicos (por ejemplo, cortes de pelo, pañuelos, bisutería, gorras y capuchas) no tenga cabida en nuestra escuela. Lo que digo es que si permitiésemos que se llevase algún corte de pelo no tradicional, como las trencitas, eso provocaría una presión enorme para intentar echar abajo las políticas estrictas que hemos adoptado, y que son una parte vital de nuestro éxito en lo que respecta a mantener la escuela apartada de influencias que no tienen cabida allí: la cultura de las pandillas y la cultura pop.[195]

¿«La cultura de las pandillas y la cultura pop»? Hummm, vale, eso tiene sentido si eres inconscientemente racista (o quizá abierta y explícitamente racista). Sin embargo, yo lo veo de un modo por completo distinto. Pensemos en los peinados europeos. Si nos remontamos a menos de cien años (no digamos ya si retrocedemos dos o tres siglos), tienen aspecto de antiguos. Son reliquias

históricas del pasado, algo viejísimo. ¿Acaso el hecho de que las culturas africanas posibiliten que algo tan antiguo que se remonta a los albores de la humanidad siga considerándose en el siglo XXI como la vanguardia de la cultura popular, como algo nuevo y rompedor, no es una prueba de su futurismo inherente?

A la gente negra se la penaliza por sus expresiones creativas; mientras tanto, en el mundo moderno, los niveles a los que se llega a reformular la creatividad negra como originalmente blanca no tienen precedentes. La historiadora Sally Sommer, de la Universidad de Duke, Nueva York, explica que se trata de un proceso enmarcado en el núcleo de la cultura y de la identidad estadounidenses. Y yo lo extendería a la mayoría de las culturas occidentales (en diversos grados).

Sommer plantea una cuestión polémica. Expone el argumento de que en Estados Unidos «solo el poder político y económico está en manos de hombres blancos […]. Todo lo demás, todo el ocio popular, toda la cultura estadounidense principal, es, en mi opinión, negro».[196] En resumen, el ingenio creativo que ha dominado el mundo moderno a lo largo de los siglos XX y XXI es… ¡negro!

Con humor mordaz, el escritor, músico y productor afroamericano Greg Tate lo desglosa así:

> Nuestra música, nuestra moda, nuestros peinados, nuestros bailes, nuestros rasgos anatómicos, nuestros cuerpos, nuestra alma, todo ello se sigue considerando listo y preparado para que lo desplumen los mismos demonios astutos a quienes les debes la travesía del Atlántico y el comercio de esclavos africanos. Lo que siempre ha impactado a los observadores negros de este fenómeno no es solo la ironía de que un Estados Unidos blanco [o el Reino Unido, Irlanda, Japón… Elige un país, cualquier país: todos nos odian, todos nos envidian] desee la negritud, cuando en otros tiempos (no hace tanto) se debatía incluso si los africanos tenían alma. Es también el modo en que siempre han intentado borrar la presencia negra de cualquier cosa negra que les dejase deslumbrados. El *jazz*, el *blues*, el *rock and roll*, el *doo-wop*, el baile del *swing*, las trenzas, las políticas antidiscriminatorias, cualquier cosa.[197]

Aun así, según Madonna, no hay diferencias entre ser blanco o negro.

Se trata del mismo juego de prestidigitación por el que se atribuyen a Dietrich muchas de las innovaciones que fueron de Baker, se recuerda a Fred Astaire y a Ginger Rogers como los mejores bailarines del mundo y se permite a Madonna seguir validando fantasías blanqueadoras mientras excluye a artistas negros en su versión fantasiosa del *vogue*. El nombre de Fred Astaire se conoce en todas partes, pero estamos menos familiarizados con sus héroes: los hermanos

Nicholas. El actor y bailarín Gregory Hines afirmó que sería imposible hacer una película sobre la vida de los Nicholas, ya que no existen dos bailarines que pudieran siquiera acercarse a reproducir sus movimientos. Aun así, pese a la fama que alcanzaron durante las décadas de 1930 y 1940, los hermanos Nicholas han quedado sumidos hoy en un olvido casi absoluto. No «hicieron la transición en la pantalla de bailarines a protagonistas románticos, como había hecho Fred Astaire la década anterior. Su color de piel fue una barrera evidente, aunque el propio Astaire vería normal pintarse la cara de negro para representar el número de "Mr. Bojangles" en *En alas de la danza*».[198], [199] Del mismo modo, el difunto y venerado bailarín (negro) de claqué Honi Coles, indudablemente superior a Astaire, sigue siendo un desconocido para la mayoría.

Desde luego, merece la pena ahondar más en la figura de Astaire cuando se habla sobre la importante distinción entre apropiación y préstamo; este último, sin duda, es la base de la evolución cultural. La escritora Itabari Njeri afirma que, en cierto sentido, a Astaire se le podría calificar culturalmente de afroamericano, al igual que a todo el país. Sally Sommer dice que prefiere ver lo que hace Astaire como una imitación más que como una apropiación. «No es venal, como ocurre con la industria discográfica», en la que existe una larga historia de apropiación. Elvis Presley era un ejemplo patente de ello: «un hombre blanco al que promocionaron porque sabía copiar el estilo negro que la juventud del país ansiaba, sin el inconveniente social de tener la piel negra».[200] No obstante, esta distinción puede resultar peligrosa, ya que como mínimo requiere unas matizaciones que raras veces pueden darse en los espacios virtuales en los que suelen desarrollarse estos debates, y es que a los negacionistas de la apropiación les encanta hablar de «préstamo».

Y muchos de ellos ni siquiera «ven razas». Para estos visionarios progresistas por supuesto no existe ningún elemento siniestro sobre la mesa. Afirmar lo contrario es un argumento facilón utilizado por esos negros tontos que no entienden el intercambio cultural y que quieren acaparar como críos algo que, erróneamente, creen que es suyo.

Itabari Njeri abunda en la definición de la creatividad negra que se encuentra en el núcleo de buena parte de la cultura estadounidense y, por extensión, mundial: «El claqué es en lo que piensa la gente cuando se plantea la influencia afroamericana en Astaire». Olvidan que la cultura negra influyó enormemente en los estilos de la salas de baile.[201] Como ocurre con el tecno, el *house* y el *rock*, la población negra ha creado o transformado muchos géneros que no encajan en las estrechas descripciones de lo que se permite que sea negro.

«Los bailes de las salas se convirtieron en una novedad en Estados Unidos en

torno a la Primera Guerra Mundial. Y todas esas formas de *trot* —*fox*, *turkey*, etc.— eran bailes afroamericanos que el director de orquesta negro James Reese Europe les dio a conocer a Vernon y a Irene Castle. Los Castle "refinaron" esos bailes y los utilizaron para lanzar a principios de siglo una moda con base africana que aún no ha cesado».[202] Recuerdo intentar convencer a un amable joven blanco de clase media con el que trabajaba de que la clase de *swing* de los años cincuenta a la que asistía su novia era un estilo de baile desarrollado en los barrios marginales negros de Estados Unidos, y al muchacho no se le metía en la cabeza. Sencillamente, no le cuadraba.

Bajo el peso de todo esto entré recientemente en cólera ante lo que a algunos podría parecerles una inocente sesión de fotos sin más. Se trataba de un reportaje de belleza que se hizo en Dublín. A las modelos les habían arreglado el pelo con copias de peinados negros, desde las trenzas pegadas hasta unos abuelillos inmaculadamente engominados, y todos los pies de foto llevaban etiquetas como si se tratara de «auténticas muñecas tribales». A peinados perfectamente reconocibles les habían colocado nombres inventados (por supuesto), como si se tratara de ocurrencias que los genios creativos de la sesión de fotos hubiesen improvisado en un momento de inspiración, y no el producto de muchos años de cultura capilar negra, a menudo sometida a una violenta opresión.

Cuando yo era pequeña, la estética africana de los abuelillos (la pulcritud, la precisión y la atención al detalle) estaba a años luz de esos mechones enmarañados que se les cruzaban despreocupadamente por la cara a las niñas blancas. Daba igual la imposibilidad de encontrar productos para fijar el crecimiento del pelo por la frente; la negritud inherente de esa estética suponía que había que evitarla a toda costa. Ese es el contexto que provoca la tensión que siento cuando veo cómo se alaba ahora el mismo peinado en las mujeres blancas.

Aun así, lo irónico es que ese tipo de vigilancia o de actitud posesiva ante la producción cultural se aleja muchísimo de la lógica según la cual opera la mayoría de las culturas africanas.

Modernidad afropolita e intercambio cultural

En un ensayo de 2007 sobre afropolitismo, el filósofo camerunés Achille Mbembe sugería que las nociones perdurables del afropolitismo (término surgido de unir las palabras «África» y «cosmopolitismo») deberían ser su promesa de «revocar la seducción del pernicioso pensamiento racializado»,[203] su reconocimiento de las identidades africanas como fluidas y el concepto de que el pasado africano se

caracteriza por «la mezcla, la fusión y la superposición». En contra de lo acostumbrado, Mbembe insiste en que la idea de «tradición» en realidad nunca ha existido y nos recuerda que hay una modernidad africana precolonial que no se ha tenido en cuenta en la creatividad contemporánea.[204] ¡Bum!

Las culturas africanas tienden a ser sincréticas. Si bien todas las culturas se mezclan, recurren a préstamos y se adaptan, por lo general son las personas de tradición europea (los británicos son un ejemplo clave) quienes se preocupan en demasía por las categorizaciones estrictas y por la ilusión de mantener un sentido de pureza cultural. A decir verdad, esta actitud se ve ahora mismo en todo el mundo, como resultado de los nacionalismos y de las rígidas identidades binarias que no existían en el contexto africano precolonial.

En contraste con el mito de una África fija, tradicional e inmutable, las culturas africanas eran en su mayoría mucho más fluidas y dinámicas que sus homólogas europeas. Fijémonos en algo que erróneamente se interpreta como un concepto fijado y fundacional: la identidad étnica. Antes del reparto de África de 1884 y de la consecuente anexión del continente por parte de Europa, la identidad étnica se habría construido de una manera muy distinta a lo que imaginamos ahora mismo. En *La invención de la tradición*, Terence Ranger asegura que, «lejos de existir una identidad "tribal" única, la mayoría de los africanos se movían entre múltiples identidades, definiéndose en un momento dado como súbditos de tal jefe, en otro como miembros de tal culto, al siguiente como parte de aquel clan y, luego, como iniciados en determinado gremio profesional».[205]

Como resultado de ello, la pertenencia se entiende menos como «una cuestión de etiquetado restrictivo y más como una elección entre varias clasificaciones semánticas que dependen de los contextos e identidades concretos implicados».[206] Estas relaciones cambiantes y contingentes desde luego no fomentaban el tipo de ambiente que conduce a una celosa vigilancia de la producción cultural.

Las tradiciones espirituales de origen africano que se han difundido por toda América, y que actualmente disfrutan de un resurgir popular, estuvieron en muchos casos prohibidas y a menudo tuvieron que practicarse de manera furtiva. Religiones como el candomblé de Brasil y la santería de Cuba celebraban a *orishas* yorubas simulando adorar a santos católicos romanos, que actuaban como una especie de tapadera para los dioses africanos. Las culturas africanas estaban notablemente versadas en fusionar lo que ya tenían integrado con aquello a lo que se veían obligadas a enfrentarse, y a partir de esa combinación crear algo totalmente nuevo. Fijémonos en las diferentes formas de producción cultural que se desarrollan allí donde hay una considerable población de ascendencia africana. La población afrocaribeña del Reino Unido ha sido especialmente innovadora. Un

ejemplo son las formas musicales que han surgido ahí: el *jungle*, el *hardcore*, el *garage*, el *grime*; estos estilos solo pudieron crearse mediante la fusión cultural única que representa Gran Bretaña, moldeada y conformada por sus poblaciones negras residentes.

En las culturas negras suele persistir un espíritu indómito imposible de apaciguar, ni siquiera con la represión violenta. En muchos sentidos, esto se debe a la tendencia a mezclar y trocear, a forjar y fusionar. Se trata de algo dinámico, en constante evolución, siempre imitado, nunca igualado y a menudo ridiculizado antes de reproducirse servilmente.

Por desgracia, las normas del combate han cambiado. Ya no actuamos en igualdad de condiciones. Pese a la indignación causada por la apropiación cultural, las culturas negras de la diáspora africana muestran por lo general una mayor tendencia a la apertura y a la inclusión que las culturas angloamericanas. Así pues, es sumamente injusto que se nos silencie con la típica baza de «la cultura no es propiedad de nadie» cuando denunciamos casos de apropiación cultural. De repente, gente no negra se dedica a recordarnos: «Eh, ¿por qué os ponéis así? Si al final todo son préstamos e intercambios».

Bueno, gracias por el recordatorio. Esa era la lógica que apuntalaba la mayoría de las culturas africanas, pero entonces «alguien» cambió las normas. Todo ese proceso de crear una infraestructura mundial completa en la que vosotros erais dueños de todo, de nuestra cultura y de nuestros cuerpos, bueno, eso tuvo su impacto y, en fin, tuvo también sus consecuencias. No sé si me explico.

Precisamente por eso la apropiación cultural provoca sentimientos que de otra manera no surgirían. Actuando según las nuevas normas de combate, no tendría sentido que la población negra se quedase tan pancha viendo cómo se saquea todo lo que han creado en unas circunstancias que, por lo general, han sido bastante asquerosas (seamos realistas) y reaccionase diciendo: «¡Venga, vale, a tomar por saco, llévate tú el dinero!».

Esta situación no hace más que empeorar cuando a los artistas blancos se los elogia por unas pálidas imitaciones del ingenio negro, mientras que a la población negra se la penaliza, e incluso criminaliza, por hacer mejor las mismas cosas. Cuesta tragar con eso. No hay duda de que las sensibilidades progresistas quedarían mortificadas si me viesen actualmente quitarme la gorra con un «sí, señorita, lo que usted diga, señorita», pero en esencia eso es lo que se me está pidiendo cuando se me sugiere que anule mi capacidad crítica y mi conocimiento de la historia para dar luz verde a Madonna como la Reina del Pop de los cojones y la inventora del *vogue*, o a Bo Derek y a Kim Kardashian como las creadoras de

las trenzas africanas. ¡Anda ya, guapa!

«Buen pelo»

> Mi pelo en todo su esplendor y con todo su rollo funcionaría bien si mi entrevista fuese para un trabajo de corista en un grupo de *jazz*, pero para esta entrevista tengo que parecer profesional, y profesional significa que lo liso es lo mejor, aunque si tiene que ser rizado, que el rizo sea blanco, es decir, rizos sueltos o, en el peor de los casos, rizos en espiral, *pero nunca rizos apretados*.[207] [Las cursivas son mías].

¿Cómo se relaciona la apropiación cultural con el mundo del pelo natural? Pese a todos los avances logrados en la aceptación de nuestro pelo, el pelo natural parece haber quedado de algún modo dominado por el rizo suelto. Si bien tenemos que familiarizarnos con todo tipo de texturas, el ideal de rizo suelto no debería privilegiarse a expensas de la textura del rizo apretado. En toda la amplia gama de tipos de pelo que podrían describirse como un pelo negro, las diferentes texturas indican una ascendencia africana. En cualquier caso, las distintas texturas se adscriben a valores distintos. El pelo que podría ser «bueno» en un contexto quizá sufra una enorme discriminación en otro. De hecho, la textura del pelo como metáfora de la antinegritud es el escenario de una de mis películas favoritas, *Pelo malo*. El protagonista es un chaval mestizo cuya madre blanca venezolana está obsesionada con la sexualidad del niño, pues le aterroriza que pueda ser gay. Nunca llega a saberse si lo es o no, pero sí se muestra hasta qué punto el niño odia su pelo. Con sus rizos grandes, negros y definidos, mucha gente negra consideraría el pelo del protagonista como un «buen pelo», aunque su textura, en cualquier caso, lo identifica como alguien de origen africano, y con ello llega el estigma en una sociedad venezolana antinegra. Pese a que no tiene mi misma textura capilar, ese niño comparte la misma obsesión que tuve yo con alisarme el cabello, y encuentro unas profundas resonancias entre su sufrimiento y el que yo padecí de niña.

Cuando la actriz brasileña Taís Araújo, que solía llevar el pelo liso, desveló su pelo natural en Facebook en 2016, la imagen desencadenó una impactante reacción racista y violenta. Teniendo en cuenta el tamaño de la población negra de Brasil, el pelo de textura africana debería pasar desapercibido. De los 11,5 millones de africanos que se calcula que sobrevivieron a la travesía del Atlántico, solo unos 450.000 fueron a Estados Unidos; a Brasil llevaron a más de 5 millones.

El porcentaje de población con ascendencia africana en Brasil está muy por encima del 50 por ciento, y algunos cálculos sitúan la cifra incluso en un 92 por ciento. Brasil tiene la segunda población negra más grande del mundo, solo por detrás de Nigeria. También tiene la población nigeriana más grande del mundo fuera de la propia Nigeria, y los sistemas de creencias espirituales de los yorubas siguen siendo fundamentales en la práctica del candomblé, cuya presencia se deja sentir por todo Brasil. Aun así, esta realidad queda ocultada en la representación que hace Brasil de sí mismo como país blanco. Las mujeres negras solo suman el 5 por ciento de la representación en los medios de comunicación. Taís Araújo, la actriz negra más notoria en un país al que le gusta invisibilizar a las mujeres negras, es una extraña excepción. No obstante, su pelo es una prueba irrefutable de que tiene ascendencia africana y, como tal, era impensable que lo expusiera públicamente. Si bien la textura capilar de Araújo puede percibirse como «buena» —el ideal al que aspiran muchas personas de las comunidades de pelo negro o natural en Estados Unidos y el Reino Unido—, evidentemente no era lo bastante buena para protegerla de la bilis violenta de los racistas. Comentarios como «¿Quién ha subido a Facebook la foto de este gorila?», «Préstame tu pelo que voy a fregar los platos» y «No sabía que en el zoo hubiera cámaras» no dejan ninguna duda de cuál es la actitud prevalente hacia el pelo negro. El color de piel de Araújo, un tono moreno entre claro y medio, no había provocado ninguna ira, pero combinarlo con sus apretadísimos rizos rojizos fue demasiado ofensivo. El público brasileño dejó clara su repulsión.

Taís Araújo.

Si bien es importante recordar que todas las texturas de pelo negro pueden sufrir discriminación, el pelo de tipo 4 es el menos visible entre la comunidad del pelo natural y sigue siendo el menos entendido por la cultura dominante.

Las pruebas de la bolsa de papel

Puede que recordar las pruebas con bolsas de papel nos cause rechazo, pero no fue hace tanto cuando aún se utilizaban como criterio para acceder a las hermandades y fraternidades de la élite negra. La participación en estos colectivos la marcaba el hecho de tener una tez que no fuera más oscura que una bolsa de papel marrón (tener la piel lo bastante clara para que se te vieran las venas azules era un toque añadido de sofisticación). Podría decirse que esa misma lógica subyace a los encuentros de las «activistas del rizo» más populares

de Europa y de Estados Unidos. Miro las imágenes de algunas de las convenciones de pelo natural actuales y me doy cuenta de que entre 1919 y 2019 la cosa no ha cambiado tanto como nos gustaría pensar. No obstante, dado que nuestro lenguaje sobre la raza pone el énfasis en el color de la piel más que en la textura del pelo, nos permitimos ciertas renuncias.

Las grandes marcas patrocinan a blogueras y vlogueras con un pelo de rizo suelto para atraer a un sector demográfico de mujeres más amplio y supuestamente más apetecible. Su identidad étnica va desde gente blanca a gente mestiza (del tipo adecuado); las personas mestizas con mi textura capilar no encajan en los criterios ni aparecen en esas campañas ni por asomo. Ya no vivimos en un siniestro nicho de experiencia negra. En vez de eso, hemos viajado hacia la multirracialidad amorfa y racialmente ambigua que tanto adoran los publicistas.

Me sigue sorprendiendo la falta de comentarios críticos constantes hacia este perturbador fenómeno, y sin embargo he hablado con muchas blogueras e *influencers* de rizos apretados que expresan su frustración por no tener las mismas oportunidades que las chicas con «buen pelo».

Algunas giras internacionales de pelo natural protagonizadas por esas *influencers* de rizos sueltos me dejan sin habla. Sean cuales sean las realidades del colorismo en el Reino Unido, en países como Sudáfrica, con su tensa historia racial marcada por el *apartheid*, o en partes de las islas caribeñas, donde el acceso a los privilegios materiales y al poder político lo determinaba la proximidad a la blancura (y a menudo sigue siendo así) y donde, en ausencia de una población blanca notablemente numerosa, la gente de piel clara y ascendencia africana ha actuado históricamente como los blancos *de facto*, aplicando así una estricta demarcación social entre lo claro y lo oscuro, parece poco apropiado, si no peligroso, promover un ideal de rizo suelto y raza mestiza como el epítome de la belleza negra y el estándar del pelo natural.

Marion Anderson y sus compañeras de la hermandad de Nueva Orleans en la recepción celebrada tras un recital suyo en 1941.

Reproducida con el amable permiso del Amistad Research Centre, Universidad de Tulane, Nueva Orleans.

Ante una campaña sobre la fealdad y la inadecuación de nuestro pelo que ha durado cinco siglos, las mujeres negras nos hemos dado la vuelta colectivamente y hemos dicho: «De eso nada». Hemos compartido historias sobre nuestro pelo, sobre nuestros viajes a través del dolor hasta llegar a la aceptación y el orgullo. Al hacerlo, hemos construido una comunidad internacional poderosa que va de Lisboa a Londres y Los Ángeles. Aun así, como casi todas nuestras creaciones, ahora está ahí, lista para que otros la exploten. Poco a poco, se va produciendo un cambio en los límites de lo que constituye un pelo natural, y cuando queramos darnos cuenta, nos habrán borrado de nuestra propia historia.

La polémica de Shea Moisture

Independientemente de la política de convertir a las mujeres negras con una textura de pelo aceptable en las representantes del pelo natural, la empresa Shea Moisture fue un paso más allá. No vivo en el autoengaño de que las grandes marcas y las multinacionales sean altruistas y operen como una especie de fuerza benigna que nos desee el bien. En cualquier caso, me quedé impactada con la campaña publicitaria de Shea Moisture de 2017. Tras mis decepciones con marcas de pelo natural como Mixed Chicks, que no fueron diseñadas para tener en cuenta mi tipo de pelo, Shea Moisture parecía una marca familiar y fiable. Se trataba de una empresa que había crecido de la mano del movimiento del pelo natural, entrando incluso en la esfera literaria al aparecer como los fabricantes del producto favorito de Ifemelu en «A Michelle Obama Shout-out, plus Hair as Race Metaphor», una publicación de blog ficticia que se cita en *Americanah*.[208]

En su anuncio más polémico salen tres mujeres blancas y una mestiza con el pelo largo, suave y de rizos sueltos. Se generó un gran revuelo entre las mujeres negras. Las llamadas al boicot prendieron como la pólvora. Ya es pernicioso de por sí que el pelo natural se represente la mayoría de las veces como un rizo suelto, como el resultado de un linaje mezclado o, simplemente, como la textura rizada que luce de manera natural mucha gente fenotípicamente blanca; pero Shea Moisture metió el dedo en la llaga al mostrar a mujeres rubias y pelirrojas blancas y enmarcar sus historias en la lucha y en el lenguaje de las mujeres negras con rizos apretados.

«El odio al pelo es real, amigas».

Eso fue dicho por la chica de piel clara con unos rizos largos de caída suavísima. La narrativa «empoderante» y vendible está ahí. El lenguaje de la lucha y la superación de la adversidad sigue definiendo el debate. Esas son nuestras palabras, sí, pero no salen de nuestra boca.

«Todo el mundo quiere cantar mi *blues*, pero nadie quiere vivirlo».

De nuevo, esa sensación de que no nos permiten tener nada en propiedad. Ni siquiera nos pertenecen las experiencias que vivimos con nuestro propio pelo. Extraen nuestras expresiones de dolor y de indignación, nuestros esfuerzos redentores, y luego superponen toda esa energía sobre mujeres blancas y chicas mestizas de piel morena y dorada con unos rizos de princesa largos y sedosos (puntos extra si eres rubia; por los ojos castaños te dan una bonificación, y con los azules puedes ir directa a la meta). Entretanto, el pelo de mi textura, un pelo de tipo 4, un rizo apretado, un pelo típico de África occidental, un pelo que solo tiene gente de ascendencia africana, apenas adquiere visibilidad y se convierte en

una anomalía marginada en su propia historia.

Richelieu Dennis, dueño de Shea Moisture, parece llevar los negocios y el comercio en la sangre. Su abuela, Sofi Tucker, famosa por transmitirle a su nieto emprendedor sus conocimientos sobre los productos para el cuidado capilar, pertenecía supuestamente al clan de los Tucker del pueblo sherbro.

Los Tucker sherbros son de un linaje notable. Se trata de un clan angloafricano cuyos orígenes se remontan al siglo XVII y a la llegada de algunos de los primeros comerciantes europeos a la costa de África occidental.

En 1665, John Tucker, un agente inglés de Aventureros de Gambia (compañía comercial liderada por el Duque de York, posterior rey Jacobo II), se puso en camino para hacer fortuna en Sierra Leona. Lo acompañaba otro inglés, Zachary Rogers. Las costumbres locales de la región dictaban que los derechos comerciales iban ligados al matrimonio. Al poco, los dos ingleses se habían casado con sendas hijas del jefe sherbro. De dichas uniones surgieron numerosos hijos y los dos ingleses acabaron por convertirse en los padres fundadores de dos poderosos clanes mestizos de Sierra Leona: los Tucker y los Rogers.

La sociedad sherbro era matrilineal, por lo que la descendencia de los Tucker pudo reclamar el puesto de jefe tribal a través de su madre, al tiempo que explotaban los contactos comerciales y los vínculos ingleses de su padre. Algunos de los miembros de la familia estudiaron en el Reino Unido, pero tuvieron cuidado de mantener puestos importantes dentro de instituciones locales relevantes de África, como la comunidad Poro, la sociedad secreta masculina de los mendes.

Los Tucker expandieron rápidamente sus territorios. Se hicieron con el control de más tierras y aprovecharon bien sus contactos hasta convertirse en poderosos comerciantes. No tardaron en desempeñar papeles cruciales en el negocio más lucrativo de todos: el recién desarrollado comercio de esclavos. Esas familias africanas mestizas —los Tucker, los Rogers y los Caulker—[209] fueron fundamentales para la evolución y el mantenimiento del comercio de esclavos en el sur de Sierra Leona. Amasaron grandes fortunas y se situaron en posiciones favorables dentro de la política y del gobierno de ese país. Sus descendientes siguen siendo actualmente personas de influencia.

La perspicacia comercial del propio Dennis es evidente. Su empresa Sundial, propietaria de Shea Moisture, no para de crecer. En 2015, se aseguraron la inversión de Bain Capital y luego, en 2017, la de Unilever. Dennis adquirió además la revista *Essence* a finales de ese año, un movimiento empresarial increíblemente audaz para una marca que vende a la comunidad negra.

El anuncio de la relación con Bain Capital disparó varias alarmas. Mitt

Romney, el candidato republicano a la presidencia estadounidense que se enfrentó a Barack Obama en 2012, había sido director ejecutivo de Bain durante muchos años, y la gente sospechaba de esos vínculos. Muchos clientes leales a Shea Moisture, en su mayoría mujeres negras, la consideraban una inversión de mal agüero. ¿Iba a ser ese otro ejemplo más de un negocio propiedad de negros que, tras su venta, se apartaba de su clientela negra para buscar las grandes sumas de dinero del mercado (blanco) general y dominante?

Dennis salió rápido a tranquilizar a la gente: su clientela (la «comunidad») seguía siendo la prioridad más importante para la empresa. De hecho, el profundo compromiso de Shea Moisture con la comunidad era lo que había motivado el acuerdo con Bain. Shea Moisture eligió a Bain porque esta empresa de capital de inversión era «un socio que entendía la importancia de la comunidad», un socio «que ya ha invertido en la comunidad» y que estaba «implicado de forma considerable en misiones sociales».[210] A Shea Moisture no la habían «comprado»: seguía siendo de propiedad negra. Bain solo era un inversor minoritario. Aun así, Bain Capital funciona según un modelo de negocio acusado de cometer asaltos corporativos que, en la práctica, destruyen los activos y los empleos de empresas más pequeñas. Josh Kosman, autor de *The Buyout of America*, asegura que Romney se labró su fortuna mediante el capital de inversión. Describe esta dinámica como el proceso por el cual una empresa como Bain adquiere crédito barato que luego utiliza para hacerse con otra compañía mediante una compra financiada por terceros. Este tipo de operación se produce cuando la empresa comprada es responsable de abonar aproximadamente el 70 por ciento de su propia adquisición. Tras dicha compra, los señores de la empresa de capital de inversión implantan una agresiva reforma de austeridad caracterizada por despidos y recortes en todos los costes imaginables. En última instancia, la falta de recursos y de inversión, así como la carga de la devolución de la deuda, hacen que las empresas tengan dificultades para seguir siendo competitivas. Kosman señala que, de las «veinticinco empresas compradas por compañías de capital de inversión en la década de 1980, que habían pedido prestados más de mil millones de dólares en bonos basura, más de la mitad entraron en bancarrota».[211] Este modelo de compra financiada por terceros ha contribuido a la destrucción voraz de industrias locales (y de las comunidades que dependían de ella, en consecuencia) y al vaciado del interior de Estados Unidos. Podría decirse que esas actividades contribuyeron al tipo de pobreza, desesperanza y desesperación que demostró ser un terreno tan fértil para la elección de Donald Trump.

Dado que Bain estaba invirtiendo en Shea Moisture más que comprándola, la

relación entre ambas entidades era distinta, pero, en cualquier caso, en vista del énfasis que ponía Shea Moisture en empoderar a comunidades marginalizadas, parecían ser aliados poco probables. Bain no tenía pinta de ser un socio «ya implicado en la comunidad» que estuviese «considerablemente comprometido con misiones sociales», tal y como lo describía Richelieu Dennis.

A finales de 2015, al núcleo de consumidores negros de Shea Moisture le preocupaba que la empresa les diese de lado tras la incorporación de Bain. Pese a que Dennis les aseguró que seguirían siendo su prioridad principal, hacia mediados de 2017 ya sabemos cómo eran los anuncios de la empresa. Dennis respondió a las polémicas afirmando que, si no expandía el negocio, Shea Moisture no sería capaz de «hacer las cosas que a la gente le encantan de Shea Moisture», que los «proyectos comunitarios», los «millones de dólares que invertimos en Ghana», no serían sostenibles. A finales de 2017, Shea Moisture volvía a estar bajo el punto de mira. Unilever iba a adquirir las marcas de Sundial, que funcionaría entonces como una unidad independiente en la que Dennis seguiría como director ejecutivo. Blogueras centradas en el mundo del pelo, *influencers* y otras mujeres negras volvieron a sentirse decepcionadas. ¿Acaso Unilever no vendía productos para el aclarado de la piel en el mundo «en desarrollo»?

La carga del hombre blanco y las tres ces del colonialismo: comercio, cristiandad y civilización

Shea Moisture afirma que «a través de su modelo de negocio de comercio comunitario, la empresa crea oportunidades de empoderamiento social y económico sostenible en toda la cadena de suministro, así como en comunidades de Estados Unidos y de África». Asegura que se centra «en el espíritu emprendedor, en el empoderamiento de las mujeres, en la educación y en el bienestar» y que:

poneriflecha El 10 por ciento de las ventas del comercio comunitario de Shea Moisture van a empresas dirigidas por mujeres, a apoyar a comunidades que suministran los ingredientes de nuestros productos o a ayudar a la Sofi Tucker Foundation.

poneriflecha Eso les permite ganarse mejor la vida y ayudar a sus familias, haciendo posible una vida mejor para ellas dentro de sus comunidades. [212]

Shea Moisture no es ni de lejos la única empresa o institución que afirma cosas así. Como relato, el «empoderamiento femenino» es un gran negocio. Poner el énfasis en el comercio para liberar África tiene unos antecedentes muy antiguos. El concepto colonial de la carga del hombre blanco se basaba en la promoción de las tres ces: comercio, cristiandad y civilización. En lo que respecta al comercio, el nivel en que sigue enmarcando las relaciones entre África y Occidente es un solemne recordatorio de que esa historia no es en absoluto agua pasada. Lo que existe hoy es la continuidad de un sistema iniciado con el colonialismo, empezando por la imposición del trabajo asalariado, la consecuente erosión de la comunidad, de los linajes y de las relaciones de parentesco y la creación de mercados en los que los africanos estaban en desventaja. Las mismas fuerzas que generaron de primeras la pobreza se presentan ahora como las que ofrecen la solución, a menudo animando a la colaboración con multinacionales explotadoras.

Tal y como explica el antropólogo Jason Hickel, «la lógica del "empoderamiento femenino" promovida por multinacionales e instituciones financieras internacionales resulta tan seductora porque se sitúa muy cómodamente en el contexto de los valores liberales occidentales del individualismo y en la propia marca "personal" de lo que significa la "libertad"». Hickel sugiere que el otro motivo por el que el «empoderamiento femenino» disfruta de tanta popularidad es que el «relato resulta lo bastante apolítico para que las corporaciones y los bancos internacionales puedan promoverlo sin minar sus propios intereses, y es además lo bastante cautivador para que usen una campaña de publicidad que disfrace con eficacia las relaciones de explotación que mantienen con el Sur global».[213]

Promover donaciones a escuelas y ayudas a pequeños grupos de mujeres como soluciones para la pobreza camufla el papel que desempeñan las instituciones de desarrollo y las multinacionales en la perpetuación de dicha pobreza y en el subdesarrollo de África. Economistas prominentes, como el profesor estadounidense de Economía William Easterly, han subrayado la relación directa entre los préstamos de ajuste estructural del FMI y el colapso económico del mundo en desarrollo. Las instituciones internacionales vinculan la concesión de ayudas a la asistencia al desarrollo, garantizando así el recorte de la financiación pública y la infrafinanciación y el subdesarrollo de las industrias nacionales, nada muy distinto al proceso por el que las empresas entran en bancarrota tras las compras financiadas por terceros.

Una consecuencia de todo esto es el suministro de mano de obra barata y de recursos infrapagados por parte de esos países, en especial, de mano de obra de

los más vulnerables: mujeres y niños. Se trata de una estrategia que garantiza mercados para los productos occidentales, dado que los productos locales (que permanecen infrafinanciados) no pueden competir con las versiones estadounidenses y europeas, normalmente muy subvencionadas.

Hickel defiende que trasladar la responsabilidad de escapar de la pobreza al poder de las mujeres emprendedoras oculta el papel que han desempeñado las multinacionales y las instituciones financieras en la generación de esa pobreza.

> Estos enfoques buscan empoderar a las mujeres para que participen en el mercado y, por tanto, salgan ellas solas de la pobreza, y sin embargo obvian el hecho de que este tipo de autoayuda es imposible a gran escala sin regulaciones de mercado y subsidios estatales que favorezcan a las pequeñas empresas, y sin acuerdos de bienestar que sustenten a las personas cuando se caen. Sin embargo, estas dos medidas están siendo revertidas mediante el ajuste estructural por parte de las mismas organizaciones que promueven los microcréditos.[214]

Pese a la destrucción que provocan, las empresas ganan por partida doble, pues después pueden vender también el relato del empoderamiento femenino, algo genial para su imagen pública.

Las corporaciones multinacionales son muy conscientes de que África y el Sur global en su conjunto prometen mercados enormes de consumidores que por ahora están sin explotar. Desde la colonización, el acceso a esos mercados ha sido el objetivo de los intereses occidentales en África. La búsqueda de mercados fue de hecho uno de los factores importantes en la abolición del comercio de esclavos. Este detalle suele pasarse por alto cuando Gran Bretaña elogia su propio papel en dicha abolición.

Hasta que no fui mucho más mayor no entendí que Olaudah Equiano, el héroe de mi infancia, veía el comercio como una razón principal para la abolición:

> Ahora que la asamblea legislativa británica está abordando el inhumano tráfico de esclavos, no dudo que, si se estableciese un sistema de comercio en África, la demanda de manufacturas aumentaría muy rápidamente, dado que los habitantes nativos adoptarían inconscientemente las modas, maneras, costumbres, etc., británicas. En proporción a la civilización, así será el consumo de manufacturas británicas […].
>
> Europa tiene ciento veinte millones de habitantes. Pregunta: ¿cuántos millones hay en África? Suponiendo que los africanos, de manera colectiva e

individual, gastasen cinco libras por cabeza en vestimenta y mobiliario, etc., al año al quedar civilizados, sería una inmensidad más allá del alcance de la imaginación […].

El algodón y el tinte índigo se dan espontáneamente en la mayoría de las zonas de África, cuestión con no pocas consecuencias para las ciudades manufactureras de Gran Bretaña. Esto abre una perspectiva enorme, gloriosa y feliz: la ropa, etc., de un continente con dieciséis mil kilómetros de circunferencia, e inmensamente rico en producciones de todo tipo a cambio de manufacturas.[215]

El colonialismo puso en marcha una infraestructura de explotación que no ha hecho más que enraizarse. Multinacionales como Unilever se dirigen a clientes rurales de rentas bajas. Shea Moisture afirma que el «enfoque de Sundial complementa el plan de vida sostenible de Unilever (Unilever Sustainable Living Plan o USLP)».[216] Uno de sus objetivos es mejorar el nivel de vida de los granjeros con bajos ingresos. No obstante, expertos en desarrollo como Bill Vorley insisten en que «grandes marcas como Unilever no son la respuesta para ayudar a los granjeros de África». En lugar de vender directamente a multinacionales, muchos pequeños granjeros se beneficiarían más si participaran en sus economías informales locales, en las que sus productos a menudo alcanzarían precios mucho más altos que los precios de los productos globales. Las organizaciones internacionales presionan a los Gobiernos para que no inviertan en sus propias economías. La consecuente ausencia de medios para la escolarización y la atención sanitaria implica que muchos de esos hogares también están desesperados por obtener dinero contante y sonante. Les podría resultar mucho más valioso vender a comerciantes a cambio de dinero que quedarse atrapados en la burocracia de «contratos, pertenencia a grupos de productores, pagos retrasados y cumplimientos estrictos de niveles de calidad»; aun así, bajo la presión de donantes y multinacionales, los funcionarios de esos países suelen someter a quienes comercian en el mercado informal a «acoso y a una hostilidad absoluta», dado que perciben dicho trabajo como actividades de «evasión fiscal y contrarias al progreso».[217]

Esta es la parte de la historia que no sale en los comunicados de prensa de nuestras marcas favoritas.

África es la gallina de los huevos de oro. La cultura africana y las culturas de la diáspora africana siguen presentándose como algo menor, primitivo y subdesarrollado, mientras que la explotación sistemática de sus recursos —físicos, culturales y materiales— continúa a un ritmo alegre. Este es el contexto que falta

en las conversaciones sobre la apropiación cultural. Siempre *woke*.

---

[186] Langston Hughes, «Note on Commercial Theatre», en Nina Baym (ed.), *The Norton Anthology of American Literature*, 7.ª ed. abreviada, Nueva York: W. W. Norton, 2008.

[187] Alain Locke, citado, por ejemplo, en el *outro* de una versión del «Strange Fruit» interpretado por Sounds of Blackness en su álbum *Africa to America*.

[188] Cedric Robinson, *Black Movements in America*, Londres: Routledge, 1997, p. 96.

[189] *Ibid.*

[190] George Lipsitz, «What is this Black in the Black Radical Tradition?», en Gaye Theresa Johnson y Alex Lubin (eds.), *Futures of Black Radicalism*, Londres: Verso, 2017, p. 111.

[191] Greg Tate, «Introduction», en Greg Tate (ed.), *Everything But the Burden: What White People are Taking from Black Culture*, Nueva York: Broadway, 2003, p. 2.

[192] Ingrid Schmidt, «Head-Turning Hair Fashions for Fall: Bangs, Rows and Tails», en *Los Angeles Times*, 20 de septiembre de 2014.

[193] Madonna le lanzó un dardo envenenado a Sharon Stone, quien se mostró generosa al responder que era «absurdo» que algunas de las cartas privadas de Madonna se estuvieran publicando y subastando. Stone añadió que se negaba a que la enfrentasen con Madonna mediante una «invasión de nuestros diarios personales», opinión que comparto por completo; creo que el intento, supuestamente por parte de un ex de Madonna, de monetizar sus intercambios privados es un acto repugnante. En cualquier caso, ahora que la información ha salido a la luz, hemos podido saber lo que Madonna pensaba sobre la carrera y el talento de Whitney Houston y, por tanto, es pertinente para el debate sobre Madonna y la apropiación cultural.

[194] Véase https://www.huffingtonpost.es/entry/madonna-letter-sharon-stone-whitney-houston_uk_5968987ae4b017418626a26b.

[195] Hannah Pool, «Cornrows? Non-traditional? What Rubbish», en *The Guardian*, 17 de junio de 2011.

[196] Citado en Itabari Njeri, «Trickle-Down Culture: Sharing, Sampling, Scanning, Recycling», en *Los Angeles Times*, 28 de agosto de 1994, en articles.latimes.com/1994-08-28/magazine/tm-31971_1_popular-culture/5.

[197] Tate, «Introduction», p. 2.

[198] El actor y bailarín de claqué Bill Robinson (1878-1949), apodado Bojangles, fue un personaje clave para el desarrollo del claqué y el artista afroamericano más famoso y mejor pagado de Estados Unidos en su época. (*N. de la T.*).

[199] Judith Mackrell, «Mean Feet: the Tap-dancing Duo Who were Fred Astaire's Heroes», en *The Guardian*, 6 de octubre de 2016.

[200] Njeri, «Trickle-Down Culture».

[201] *Ibid.*

[202] *Ibid.*

[203] Emma Dabiri, «Why I'm not an Afropolitan», https://africasacountry.com/2014/01/why-im-not-an-afropolitan.

[204] Achille Mbembe, «Afropolitanism», en Simon Njami (ed.), *Africa Remix: Contemporary Art of a Continent*, Johannesburgo: Jacana Media, 2007.

[205] Terence Ranger, «The Invention of Tradition in Colonial Africa», en Eric Hobsbawm y Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p. 248 [trad. cast.: *La invención de la tradición*, Barcelona: Crítica, 2005, trad. de Omar Rodríguez Estellar].

[206] D. C. Conrad y B. E. Frank (eds.), *Status and Identity in West Africa: Nyamakalaw of Mande*, Bloomington: Indiana University Press, 1995, pp. 11-12.

[207] Adichie, *Americanah*, p. 204.

[208] *Ibid.*, p. 297.

[209] La familia de Thomas Caulker, nacido en Cornualles de padres irlandeses. Al igual que John Tucker y Zachary Rogers, se casó con una princesa sherbro, conocida entre los ingleses como Senora Doll.

[210] Michelle Breyer, «The Truth about the SheaMoisture + Bain Capital Partnership», https://www.naturallycurly.com/curlreading/learn/the-truth-about-the-sheamoisture-bain-capital-partnership-hi.

[211] Josh Kosman, «Why Private Equity Firms Like Bain Really Are the Worst of Capitalism», en *Rolling Stone*, 23 de mayo de 2012.

[212] https://www.sheamoisture.com/?SID=9eltir2ghkq4r2009cjmj01ii0.

[213] Jason Hickel, «The "Girl Effect": Liberalism, Empowerment and the Contradictions of Development», en *Third World Quarterly*, vol. 35, n.º 8, 2012.

[214] *Ibid.*

[215] Olaudah Equiano, *The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano*, 1837.

[216] «Unilever to acquire Sundial Brands» (comunicado de prensa), https://www.unilever.com/news/press-and-media/press-releases/2017/unilever-to-acquire-sundial-brands/.

[217] Bill Vorley, «Big Brands Like Unilever aren't the Answer to Helping Africa's Farmers», en *The Guardian*, 31 de agosto de 2016, https://www.theguardian.com/sustainable-business/2016/aug/31/unilever-africa-farmers-inclusive-business-agrifood-development.

06

Futuros antiguos: matemáticas, mapas, trenzas, códigos

Todo lo que te han enseñado sobre África es mentira, una historia diseñada para justificar la explotación del continente. La sofisticación clásica africana no está reconocida. No se elogian la cultura africana ni sus culturas descendientes, más bien se las desprecia por bárbaras o, en el mejor de los casos, por ser propias del gueto. Entretanto, nos enseñan que determinadas formas de arte europeas, a menudo mucho menos antiguas pero mucho más anticuadas, son lo que constituye el canon. Los peinados tradicionales africanos están sujetos a este trato.

Si bien todos los peinados trenzados son efímeros, la repetición constante y la popularidad de algunos estilos y métodos sugiere una relación con el infinito. Desde Aristóteles, los matemáticos europeos han ignorado el concepto de infinitud básicamente por ser un machaque para la cabeza demasiado bestia para abordarlo. Sin embargo, los africanos llevan siglos representándolo sin mayor problema en su cultura del diseño.

La historia de la tecnología africana indígena y de sus orientaciones espirituales y filosóficas se conoce muy poco. Deshacer la trenza desvela mucho más de lo que podríamos imaginar. Aún hoy existe una clara intención de perpetuar la idea de que los africanos casi no eran capaces de construir chozas de barro, mucho menos de entender la innovación tecnológica. La tecnología no es en realidad un concepto que asociemos al África tradicional, y desde luego

tampoco es la primera imagen que se nos viene a la cabeza cuando hablamos de estilos de peinados.

No obstante, en todo el continente pueden hallarse pruebas de niveles avanzados de astronomía, lógica matemática, sistemas de cálculo indígenas, geometría y sistemas de escala. África alberga corpus de conocimiento matemático tan vitales que constituyen los cimientos de la informática moderna. Desde la escultura hasta la arquitectura, pasando por creencias espirituales y sistemas de adivinación —y, lo que quizá sorprenda aún más, peinados—, las matemáticas están por todas partes. En los estilos de peinados africanos podemos observar estándares de belleza y estéticas, devoción espiritual, valores y ética, e incluso, muy literalmente, mapas para liberarse de la esclavitud.

Cuando investigaba para mi doctorado, hablé con muchos hombres jóvenes que compartían recuerdos de su época en la escuela. Entre esos recuerdos había relatos de exclusión en ciertas actividades por llevar un peinado que la escuela consideraba ligado a las pandillas. Yo misma he experimentado este tipo de discriminación. Percibo una alteración enorme en el trato que recibo cuando luzco trenzas pegadas; en concreto, el estilo *kolese* parece acelerar las pulsaciones de los corazones blancos. Cuando has vivido toda tu vida bajo la mirada fija de la blancura, te haces muy sensible a su atención, sus movimientos y sus sensibilidades. La cultura de la negación, el incesante «bah, seguro que no», las acusaciones repetidas de «te lo estás imaginando», los «pero ¿y si…?» no dejan de resonar en tu cabeza.

Pero también puede ser algo explícito, y, según mi experiencia, llevar trenzas enciende a los racistas. Cuando las he ido meciendo por ahí, a veces me han seguido en tiendas, me han acusado de robar e incluso me han gritado «negra de mierda» desde algún coche. Se trata de experiencias relativamente recientes que han ocurrido en los últimos siete u ocho años y que han sido provocadas, según parece, por mi peinado. Da la impresión de que en los últimos tiempos las cosas han cambiado un poco y la adopción de estos estilos por parte del mundo de la moda, junto al *boom* de las trenzas a domicilio (un negocio en el que las mujeres blancas pagan precios inflados por simples peinados negros cambiados de nombre), parece haber reducido el veneno generado. De todos modos, imagino que si yo tuviese la piel oscura o fuese un hombre, la historia sería distinta. En cualquier caso, hoy puede ser igual de probable que eso adquiera la forma de un socio blanco sorprendido al verme adquirir un «aspecto de matona» con tanta facilidad; y no hace mucho, una mujer mestiza conocida mía, socializada en un entorno blanco, la típica persona que solo quiere «encajar», me expresó su alarma cuando le dije que iba a hacerle trenzas a mi hija. «Ay, no, menudo estereotipo»,

gritó.

Sí, supongo que es un estereotipo, porque es así como la gente negra se arregla el pelo. Esa reacción me hizo plantearme las maneras en que la negritud siempre acaba marcada. Las cosas estereotípicas que hace alguna gente blanca —socializar con bebés y niños pequeños en bares y *pubs*— no son normas culturales universales. Tampoco el firme rechazo a condimentar el pollo en condiciones. Sin embargo, esas cosas no se consideran representativas de la cultura «blanca». No están racializadas. Por el contrario, se entienden como normales, como el estándar del que se desvía el resto de la gente.

La actitud expresada por mi colega aún no *woke* es muy común. Conozco de muy buena mano el intento por evitar conductas que te señalen o que marquen tu negritud, incluso cuando negarlas resulta sofocante. Es una tendencia que ocupa el meollo de la psicosis por la asimilación. Es la misma mentalidad que llevaba a la Emma adolescente a preferir la muerte antes que engominarse los abuelillos.

La gente negra cuenta

No sé qué recuerdos tendrá cada cual de cuando aprendía matemáticas en la escuela, pero yo me pongo mala nada más pensar en ello. ¡Las matemáticas no eran para mí! O eso creía yo. Al principio, me perdí algunos elementos fundamentales sin los cuales resultaba difícil seguir el hilo, y ya luego me fue directamente imposible mantener el ritmo. Aun así, cuando ahora pienso en las matemáticas, sus posibilidades alquímicas me parecen infinitas. Fórmulas para desentrañar los secretos del universo. Es una cosa vertiginosa, emocionante. Por desgracia, ese interés latente no se me despertó de niña. El aburrimiento, la frustración y la sensación de incapacidad caracterizaron mi relación con esta disciplina.

En lo que a las matemáticas respecta, suelen obviarse en gran medida los sistemas africano, árabe y chino, y sus orígenes se sitúan entre los griegos. Al mismo tiempo, se plantean otros estereotipos sólidos sobre la gente negra que han viajado a lo largo y ancho del globo. Incluso en zonas remotas de Europa, en una manchita flotante del océano Atlántico, se cernían como gigantes en la imaginación irlandesa unas ideas sobre la negritud que eran reduccionistas e importadas.

Si bien la propia Irlanda ha sido víctima del colonialismo, la historia completa no acaba ahí. Se ha prestado mucha menos atención a los múltiples

modos en que muchos irlandeses fueron cómplices de los mismos procesos que provocaron tanto sufrimiento a su propio pueblo.

La relación entre Irlanda y Estados Unidos es muy antigua y compleja. Existe en general poco conocimiento sobre el proceso por el que los irlandeses y otros inmigrantes europeos pasaron a ser blancos en el Nuevo Mundo: una travesía de inclusión en la «raza blanca» por momentos incómoda, pero en última instancia exitosa, con todas las ventajas materiales ligadas a ello. En cualquier caso, el racismo activo necesario para alcanzar y mantener la blancura de los irlandeses-estadounidenses no imposibilitó la solidaridad surgida entre revolucionarios irlandeses y panafricanistas, grupos ambos que buscaban liberarse de regímenes imperialistas opresores.

Me emocioné muchísimo al descubrir que W. E. B. Du Bois tenía en alta estima a Roger Casement, el famoso humanitario y revolucionario irlandés, y que durante la década posterior a la ejecución de Casement por su implicación en el Alzamiento de Pascua[218] de 1916, tanto él como esa insurrección se convirtieron en símbolos poderosos de políticas antiimperialistas entre radicales negros de Harlem. Del mismo modo, Marcus Garvey, el panafricanista jamaicano, añadió una tira verde a su uniforme de la Universal Negro Improvement Association como símbolo de solidaridad con la lucha irlandesa por la libertad, mientras que escritores del Renacimiento de Harlem encontraron inspiración en autores nacionalistas irlandeses como W. B. Yeats a la hora de generar obras poéticas y literarias liberadoras, interesados como estaban en la expresión de identidades nacionales subyugadas; una actitud bastante generosa, en vista del trato histórico que los estadounidenses negros habían recibido de los estadounidenses irlandeses.[219]

En cualquier caso, si bien el mito de los esclavos irlandeses se ha promovido sin problemas (a menudo respondiendo a las agendas de los supremacistas blancos, y pese a que algunos irlandeses sufrieran una explotación brutal como trabajadores con contrato en los primeros tiempos de la colonia de Barbados), los irlandeses estuvieron implicados en la economía de esclavos del Atlántico también de otras maneras. La realidad es que muchos irlandeses se ganaban la vida (y algunos, de hecho, amasaron fortunas) como navegantes, comerciantes y dueños de plantaciones. Sin embargo, esta historia nos resulta mucho menos familiar.

A pesar de esas conexiones con el mundo atlántico, hasta hace muy poco no ha habido una gran población irlandesa negra visible. No obstante, en apariencia nadie iba a permitir que la ausencia de gente negra de verdad se interpusiera en las mofas racistas. Una temprana fuente de ello en Irlanda fue el espectáculo

estadounidense de los *minstrels*.[220]

Los *minstrels* desempeñaban un papel importante en la sociedad de Estados Unidos. Hasta cierto punto, saciaban la demanda y el deseo blancos de consumir espectáculos negros, al tiempo que abundaban en el trabajo de degradar a la gente negra como «el otro» y situarla en una posición notablemente inferior respecto a los blancos, un proceso que ha sido crucial en la construcción de la identidad estadounidense blanca. Para entender hasta qué punto la idea de la inferioridad negra está codificada en el ADN de la modernidad, cabe tener en cuenta que el espectáculo estadounidense de los *minstrels* era la principal forma de ocio popular verdaderamente nacional del país.

Si bien es posible que seamos conscientes de la popularidad de los *minstrels* en Estados Unidos, sorprende un poco más que estos recibiesen una alta consideración también en Irlanda. El historiador irlandés Liam Hogan afirma que:

> Los artistas pintados de negro eran muy populares en Irlanda […]. Es bien sabido que esto despertó las iras de Frederick Douglass durante su estancia en Irlanda en 1845: al percatarse de que un actor irlandés estaba burlándose de los negros por dinero, comentó que «lamentaba haber visto recientemente cómo jaleaban a uno de esos imitadores de negros en Limerick».[221]

Al otro lado del Atlántico, el académico Robert Nowatski asegura que eso «a su vez conformó la manera en que se veían a sí mismos los irlandeses estadounidenses, dado que se distanciaron de los afroamericanos mediante la denigración y la diferenciación».[222]

En cierto sentido, las cosas no parecían haber cambiado tanto en la época de mi infancia y adolescencia, bastante más de cien años después. Constantemente me topaba con caricaturas unidimensionales de gente negra. Recuerdo ir a ver *Infierno en Los Ángeles* y que los chavales con los que estaba no fueran capaces de entender por qué yo no hablaba como si fuese de la zona sur del centro de Los Ángeles, a pesar de que me conocían desde hacía años y sabían que era de su mismo barrio. En la escuela, se esperaba que mostrase ciertas características, mientras que otras habilidades no se daban por sentadas en mí. Me metieron en el equipo de baloncesto (y me sacaron rápido porque se me daba de pena).

En baile sí era buena (poca sorpresa), pero la atención que recibía cuando bailaba acabó por cohibirme tanto que empecé a sentirme incómoda. «¿Eres cantante?» era otra pregunta que me hacían con frecuencia. Mi respuesta: «No, ¿por qué?». «Nada, es que tienes pinta de serlo». Me prometí a mí misma no cantar jamás.

Es importante poner en entredicho la idea de que las matemáticas son patrimonio exclusivo de otras razas y de que la gente negra solo puede destacar en las artes performativas. Si bien he escuchado muchas más veces de las que debería frases como «¡Imita a Michael Jackson!», nunca se ha esperado de mí que tuviese habilidades para las matemáticas. Nadie ha dado por hecho que las cuentas y los códigos estuviesen incrustados en algún lugar de mi ADN igual que mi capacidad para entretener o para usar mi cuerpo para el deporte.

La historia del talento matemático de los indígenas africanos no se conoce demasiado. No encaja en la narrativa del primitivismo negro. Aun así, las matemáticas están presentes en África por todas partes. Ron Eglash ha hecho un trabajo pionero sobre los sistemas matemáticos indígenas, así como sobre el modo en que pueden utilizarse para enseñar matemáticas a niños estadounidenses, en especial a los de origen africano.

Si bien las evidencias de la historia matemática de África están diseminadas, hay suficientes para sugerir la existencia de una cultura matemática viva y avanzada en todo el continente. Desde Claudia Zaslavsky hasta Ron Eglash, quienes han observado esta cuestión mencionan los sistemas de grupos de edad como instituciones clave para la cohesión social en las sociedades africanas tradicionales y como espacios en los que sistemas matemáticos complejos forman parte de procedimientos cotidianos: «[…] con un sistema de grupos de edad […], los niños pequeños aprenden esto y los más mayores esto otro, y luego el siguiente grupo de edad aprende aquello. Y en cada iteración de ese algoritmo, aprendes las iteraciones del mito. Aprendes el siguiente nivel de conocimiento […]».[223]

Lo mismo ocurre en los juegos:

> Por toda África se ve un juego de mesa. Se llama *owari* en Ghana […], aquí en la costa oriental se llama *mancala*, y *bao* en Kenia, y *sogo* en el resto de los sitios. En este juego de mesa se dan espontáneamente patrones de autoorganización. Y la gente de Ghana conocía esos patrones de autoorganización y los usaba de forma estratégica. Por tanto, se trata de un conocimiento muy consciente.[224]

Eglash defiende que, si bien la codificación binaria ha quedado reconocida como el cimiento fundacional de la informática moderna, sus orígenes africanos se han ocultado casi por completo, como suele ocurrir: «El ejemplo más complejo de un enfoque algorítmico en los fractales no me lo he encontrado en la geometría, sino en un código simbólico presente en la adivinación bamana a través de la arena».

El matemático explica que este tipo de adivinación es popular en todo el continente, de este a oeste:

> Los símbolos suelen conservarse muy bien. Cada uno de ellos tiene cuatro bits (es un valor binario de cuatro bits). Las líneas se dibujan en la arena al azar y luego hay que contar; si sale un número impar se anota un trazo y si es par se anotan dos trazos. Esto lo hacían muy rápido […]. Resulta que es un generador pseudoaleatorio de números que recurre al caos determinista. Cuando tienes un símbolo de cuatro bits, lo juntas a otro, de lado. Así que par más impar te da impar. Impar más par te da impar. Par más par te da par. Impar más impar te da par. Es una suma de módulo 2, como en el bit de paridad de detección de un ordenador. Luego se toma ese símbolo y se vuelve a colocar, así que es una diversidad de símbolos por autogeneración. Realmente, al hacer esto, están utilizando una especie de caos determinista.
>
> Dado que se trata de un código binario, en realidad puede aplicarse al *hardware*. Qué herramienta educativa tan fantástica sería para las escuelas de ingeniería africanas […]. Y lo más interesante que descubrí fue un elemento histórico. En el siglo XII, Hugo de Santalla trasladó este sistema desde la mística islámica hasta España. Allí se introdujo en la comunidad alquimista como geomancia: la adivinación mediante la tierra.
>
> Leibniz, el matemático alemán, hablaba sobre la geomancia en su disertación «De combinatoria». Y decía: «Bueno, en vez de usar un trazo y dos trazos, usemos un uno y un cero, y podremos contar así en potencias de dos». ¿Correcto? Unos y ceros: el código binario. George Boole tomó el código binario de Leibniz y creó el álgebra booleana, y John von Neumann tomó el álgebra booleana y creó la computadora digital. Así que todas esas pequeñas PDA y esos ordenadores portátiles, todos los circuitos digitales del mundo, todos empezaron en África.[225]

Pese a que el origen de esos sistemas esté en África, Ron hacía un apunte pertinente respecto a ello en un diálogo reciente que mantuvimos por correo electrónico:

> Desde que di mi charla TED, he recibido un montón de preguntas sobre el uso de códigos binarios en África y su importancia en la historia de la informática occidental. La tentación es caer en la competición sobre «quién lo descubrió primero». Pero ese tipo de competición es un marco creado pensando en los derechos de propiedad intelectual, pensando en una visión de la historia marcada por el «genio solitario».
>
> Las tradiciones indígenas que crearon algoritmos de trenzado, códigos de

adivinación binarios, etc., eran mucho mejores en lo que a compartir conocimiento se refiere. Eso no significa que careciesen de estándares: es imposible hacer un trenzado complejo si no se estudia con un profesional; la codificación de la adivinación solo se asimila mediante el aprendizaje. Sin embargo, nadie discute que «posean» un patrón de trenza ni un código de adivinación.

La inversión de términos no funciona: «Nosotros lo descubrimos primero» no es una reprimenda a la supremacía blanca, solo implica adoptar sus mismas tácticas. A eso se refería Audre Lorde cuando decía: «Las herramientas del amo nunca derribarán la casa del amo». [Las cursivas son mías].

Del mismo modo que en un capítulo anterior se abordaba la belleza argumentando que no es suficiente con que lo negro sea bello, invertir los términos aquí tampoco basta. En vez de tratar de darle la vuelta, o de reivindicar una forma de supremacía por encima de otra dentro del sistema vigente, deberíamos rechazar de plano los términos del acuerdo. Esa es nuestra única esperanza real, el medio con el que de verdad podremos derribar la casa del amo y crear el tipo de sociedad en la que quizá todos encontremos paz y satisfacción auténticas.

Cuando únicamente tenemos acceso a las herramientas del amo, la tarea de destapar el resto de las cosas existentes se hace incluso más urgente. Una y otra vez, el pasado matemático de África se ha obviado en las nuevas narraciones sobre el continente. La vida de Muhammad Ibn Muhammad, un fulani de la actual Nigeria que trabajó como matemático, astrónomo, astrólogo y místico a principios del siglo XVIII, no es muy conocida, pero sirve para desmentir la idea de que los africanos estaban sentados esperando las generosas oportunidades que les ofrecería la esclavitud. Seguramente por eso nunca hayáis oído hablar de él.

Y lo que es más: Ibn Muhammad no era ninguna anomalía. Procedía de una región cuya pericia en las matemáticas, la astronomía y la numerología gozaba de una gran reputación. Se trasladó a El Cairo, donde formó parte de un equipo intercontinental de académicos de élite fundado por el conocido erudito somalí Hasan al-Jabarti. Estando allí, desarrolló un trabajo sobre cuadrados mágicos titulado *Bahjat al-afaq waidah al-labs wa-l-ighlaq-fi 'ilm al-huruf wa-l-awaq* (Una compilación de lo oculto).

Se han conservado algunos de sus escritos: «Nunca abandones, pues eso es ignorancia y no se ajusta a las normas de estas artes»; «Al igual que un amante, no puedo esperar alcanzar el éxito sin una perseverancia infinita».

En la diáspora, personajes como Thomas Fuller, apodado la Calculadora de

Virginia, ofrecen nuevas pruebas de una fuerte tradición de cálculo entre los africanos del siglo XVII. Fuller, «un bien preciado» para sus amos, asombraba a quien lo conocía. Era capaz de contar con precisión los pelos del rabo de una vaca y la cantidad de granos que había en una fanega de trigo o de lino. Desarrolló un método para calcular a qué distancia estaban los objetos entre sí y para realizar cálculos complejos relacionados con la astronomía que actualmente se harían con ordenadores.

Los matemáticos actuales creen que las capacidades de Fuller eran fruto de los años que pasó formándose en África occidental. Diversas fuentes sugieren que Fuller nació en algún lugar entre los actuales Liberia y Benín, mientras que otras afirman que fue en Guinea o en la región de Senegambia. Eglash plantea que podía proceder de la zona geográfica en la que vive el pueblo basari. En su investigación sobre los sistemas de conteo basaris, Eglash descubrió que en la época precolonial especialistas formados en la memorización de sumas empleaban formas tradicionales de cálculo. Ya fuera basari o de Benín, la cuestión sigue siendo que Fuller estuvo en un entorno con una sólida tradición de cálculo matemático.

Por desgracia, no sabemos el nombre real de Fuller. Sí sabemos, sin embargo, que en 1724, cuando tenía unos catorce años de edad, lo secuestraron y lo mandaron en un barco a Estados Unidos a llevar una vida de esclavitud. Para mantener el *statu quo*, a la población esclava se le prohibía leer y escribir, una norma que se aplicaba con brutalidad. Al negársele la oportunidad de aprender cualquier tipo de destreza, es muy improbable que Fuller adquiriese sus conocimientos sobre sistemas de numeración, numerales, operaciones aritméticas, acertijos y juegos matemáticos en la modesta granja Cox, cerca de Alexandria, en Virginia. Los propios dueños de la granja, una pareja blanca formada por Presley y Elizabeth Cox, eran analfabetos.

Los informes de los incrédulos observadores europeos de esa época respaldan la idea de que muchos de los habitantes de África occidental poseían competencias matemáticas avanzadas que les permitían hacer impresionantes cálculos de manera inmediata. Pese a su desprecio por los africanos, el relato del esclavista francés John Bardot sobre los habitantes de Fida (en la costa de Benín) en 1732 señala una capacidad matemática que no encaja en sus típicos informes sobre barbarismo: «Los habitantes de Fida son tan expertos llevando sus cuentas que realizan cálculos de memoria con tanta exactitud y rapidez como los que nosotros hacemos con pluma y tinta, aunque la suma nunca llegue a tantos miles. Eso facilita mucho el comercio que los europeos mantienen con ellos».[226]

Este pasaje de 1786 escrito por Thomas Clarkson sobre la adquisición de

esclavos africanos es igual de descriptivo:

> Resulta sorprendente la facilidad con la que los comerciantes africanos calculan el intercambio de bienes europeos por esclavos. Uno de esos comerciantes tiene diez esclavos para vender y por cada uno de ellos exige diez artículos distintos. De inmediato, mentalmente, convierte a lingotes, cobres u onzas […], y de inmediato equilibra la balanza.
>
> El europeo, por su parte, agarra la pluma y, tras mucho deliberar, y con toda la ventaja que le dan la aritmética y las letras, empieza también a calcular. Tiene tan mala fortuna que comete un error, pero en cuanto yerra, aquel hombre de inferior capacidad lo detecta, un hombre al que no podrá engañar ni en el nombre ni en la calidad de sus mercancías, ni tampoco en la balanza de sus cuentas.[227]

Veo ecos de esta capacidad de cálculo en el uso del código binario por parte de Ace Mally, un joven MC londinense que hace *freestyle* y que en sus compases mezcla fragmentos de los códigos binario y morse:

> *Figure out who I am*
> *But it's cool 'cause I'm a…*
> *01000001*
> *Ay, ay, ay*
> *01001101*[228]
>
> *No remorse; code*
> *Dot-dot, don't give a … bout dot-dot-dash*
> *4-1-dash-dash-dash.*

Fuller explicaba que su habilidad procedía de experimentos que hacía en la granja Cox. Murió allí en 1790, con ochenta años. Su fallecimiento se recogió en varios periódicos locales:

> Muertes – El negro Tom, la famosa calculadora africana, con 80 años de edad. Era propiedad de la señora Elizabeth Cox, de Alexandria. Tom era un hombre muy negro. Lo trajeron a este país con 14 años y lo vendieron como esclavo […]. Este hombre era un prodigio. Aunque no sabía leer ni escribir, había adquirido a la perfección el arte de la enumeración […]. Sabía multiplicar mentalmente por siete, eso por siete otra vez, y el resultado, por siete, siete veces. Sabía decir el número de meses, días, semanas, horas, minutos y segundos para cualquier periodo de tiempo que cualquier persona quisiera

> mencionar, y tenía en cuenta en sus cálculos todos los años bisiestos que hubiese en ese periodo; decía la cantidad de *poles*, yardas, pies, pulgadas y tercios de pulgada para cualquier distancia; sabía el diámetro de la órbita de la Tierra. Y en todos sus cálculos daba la respuesta correcta en menos tiempo del que empleaban en encontrarla noventa y nueve hombres de cada cien usando papel y pluma. Y lo que quizá sea más extraordinario aún: aunque lo interrumpiesen en el progreso de sus cálculos y lo enredaran en una conversación que le obligase a empezar de nuevo, podía […] sumar parcelas de tierra. Se fijaba muy bien en las lindes de tierras que había visto medir. Sacaba conclusiones precisas de los hechos. Muy sorprendente, para sus oportunidades. [229]

Al investigar sobre Fuller, di con un recurso didáctico usado para presentar su figura a alumnos de cuarto y quinto de primaria. Pese a ser claramente infantiles, las palabras de este poema me tocan la fibra sensible:

> Menuda inspiración, alguien a quien admirar.
> Tener ese talento y no poder alcanzar
> una educación, un trabajo ni una vida propia.
> Y pensar en lo que podría hacer y debía saber.
>
> Pasó su vida siendo esclavo, seguro que quería más.
> Le debo a él no desperdiciar ni obviar
> las oportunidades, todas las que se me dan.
> Podré ser lo que quiera si mi mente dejo volar.[230]

Thomas Fuller fue un prodigio de las matemáticas al que llamaban despectivamente «el negro Tom», un hombre condenado a la vida limitada de un peón de campo en la Virginia rural del siglo XVIII, condenado a ser la propiedad de una pareja de blancos analfabetos y sin educación.

Existen pocos incentivos para desvelar y preservar los logros históricos de la gente negra, por lo que sigue siendo crucial que se reconozcan legados como el de Fuller y que se recuerden sus contribuciones. Quizá de este modo podamos, en alguna medida, enmendar esos graves errores históricos. Una especie de Black Lives Matter, o de Say Her Name, con carácter histórico.

Las últimas líneas del obituario de Thomas Fuller publicado en el *Colombian Centennial* son desgarradoras:

> Si sus oportunidades hubieran sido las mismas que las de miles de sus semejantes […] ni siquiera el propio NEWTON se hubiese avergonzado de

reconocerlo como a un hermano en la ciencia.

Quién sabe qué descubrimientos pioneros habría hecho Fuller, qué podría haber inventado. En vez de eso, estuvo trabajando como esclavo, como peón de campo, preso en una granja diminuta de un páramo racista. La eliminación del ingenio negro sin duda ha supuesto un retraso para la sociedad en su conjunto.

En el sistema educativo occidental, las matemáticas se enseñan como algo abstracto, apartado de la vida cotidiana. Por el contrario, la cultura de los peinados africanos es un espacio en el que las matemáticas se aplican de forma inconsciente en cada paso del proceso. En 1998, la matemática Gloria Ford Gilmer dirigió una investigación sobre patrones de trenzado en Nueva York y en Baltimore.[231] Gloria y sus ayudantes entrevistaron a estilistas y a clientas sobre los mosaicos creados en las trenzas de caja, unos patrones de bloques y triángulos siguiendo un método de división del pelo que determina su movimiento. Las estilistas del estudio de Gilmer afirmaban no tener una actitud matemática consciente, pero el proceso de hacer peinados negros no podría existir sin la implicación de cálculos múltiples y complejos. Medir las extensiones necesarias para crear trenzas uniformes requiere conocimientos de álgebra, mientras que el trenzado en sí recurre a la geometría.

Impresionada por la capacidad de crear esas extensiones trenzadas tan inmaculadamente uniformes y por los diseños intrincados y las formas geométricas complejas que he visto aparecer en mi propia cabeza, he preguntado a estilistas cómo hacen lo que hacen con una precisión tan asombrosa. Ni una sola vez han mencionado concretamente el cálculo matemático. Hace poco publiqué en Instagram un nuevo peinado y no tardé en recibir un mensaje de correo preguntándome por él. La consulta era de una diseñadora blanca: «Estoy intrigada por saber cómo divide la estilista secciones geométricas con unas líneas de separación tan rectas. ¡Es una obra de arte! Yo tendría que hacer un dibujo a escala o una plantilla antes de ponerme con algo tan geométricamente complejo y preciso».

La siguiente vez que vi a mi peluquera le pregunté cómo había diseñado mi anterior peinado y, en general, cómo trabajaba: «Lo diseño todo conforme avanzo. Sé lo que quiero hacer. Tú eres la académica, explícamelo tú», bromeó.

El tipo de conocimiento que posee mi peluquera podría entenderse como lo que la artista y académica estadounidense Nettrice Gaskins identifica como algo propio de «instituciones personificadas de la memoria» o «tecnologías del pasado africano». Que esta estilista en concreto sea afrocaribeña demuestra un vínculo

que ha ido transmitiéndose durante siglos, conservado a través de océanos y del tiempo, un vínculo directo con un pasado que el conocimiento europeo de la historia describe como irrecuperable.

Para Gaskins, las trenzas invocan otras prácticas africanas que han sobrevivido a la travesía del Atlántico. Explica que el trenzado funciona como otro ejemplo del «tejido y entretejido de culturas, identidades, imágenes, telas y sonidos»,[232] que no son solo una característica definitoria de la cultura de la diáspora africana, sino que operan asimismo como parte del acervo de recursos culturales. Todo ello forma parte de lo que sostuvo en pie a los descendientes de aquellos africanos robados durante largos y oscuros siglos de exilio en Occidente.

Pese a que habitualmente el debate se centra en la música, Gaskins observa el mismo proceso en el pelo trenzado. De hecho, buena parte de la producción cultural de África, y de sus descendientes estadounidenses, es polirrítmica. El «teórico de la música Adam Rudolph describe como polirritmo el trenzado de hilos o "fibras temáticas" en patrones repetidos de regularidad e irregularidad rítmica».[233] Si un algoritmo es el proceso de seguir un conjunto de normas para completar un procedimiento, no resulta exagerado calificar el trenzado de algorítmico. Así, Gaskins defiende que la técnica de las trenzas africanas se describa como una tecnología:

> Estas trenzas se crean entrelazando el pelo muy pegado al cuero cabelludo, usando un furtivo movimiento ascendente para generar una hilera continua y elevada. Las trenzas suelen formarse en líneas (hileras) sencillas y rectas, aunque también pueden hacerse creando diseños geométricos o curvilíneos complicados. En términos matemáticos, el trenzado del pelo demuestra las posibilidades formales de la variación geométrica. El trenzado deja ver una tendencia a interrumpir la línea esperada; las trenzas se componen mediante yuxtaposiciones de unidades claramente discrepantes y cambios abruptos de forma. Ciertos patrones son susceptibles al modelado algorítmico o están abiertos a él (aunque «susceptible» no tiene que connotar nada sencillo). Un cuadrado es más fácil de simular y de repetir, pero el proceso de trenzado, entrelazado o tejido de esas formas en diseños distintos radica más en la complejidad que surge de la simplicidad. En otras palabras, no es la trenza en sí, sino el acto de entretejer formas lo que crea los patrones intrincados que unifican el diseño. En matemáticas y en informática, el algoritmo es un procedimiento de cálculo paso a paso. Suele decirse que el arte algorítmico es un arte generado por ordenador. No obstante, quienes trenzan el pelo no utilizan ordenadores para hacer sus cálculos […]. El trenzado del pelo es una tecnología.[234]

Fractales

Más que imponer un análisis ajeno desde la distancia, [deberíamos intentar] permitir que la rica complejidad de la cultura africana, en toda su diversidad global, entrase en diálogo con dinámicas no lineales, con la teoría de la complejidad y con otros marcos matemáticos y computacionales en los que los fractales ocupan un papel central.[235]

Los fractales son la forma del universo, patrones que se repiten a muchas escalas. Además de nuestros propios órganos, las formas fractales componen el mundo que nos rodea: árboles, ríos, litorales, montañas, nubes, conchas marinas, huracanes, todos tienen un diseño fractal. Nuestros pulmones, nuestro sistema circulatorio, incluso nuestro cerebro, todo es de estructura fractal. Somos fractales. Sin embargo, aunque estemos hechos de fractales, la mayoría no pensamos nunca en ellos.

Trenzado fractal.

La Fractal Foundation define a estos pillines como «patrones infinitamente complejos que se mantienen inalterables sin importar la escala, creados mediante la repetición de un proceso simple una y otra vez en un bucle de retroalimentación permanente».[236] Los fractales se encuentran en todos los diseños indígenas africanos, aunque los europeos no los «descubrieron» hasta 1975, cuando un matemático polaco, Benoît Mandelbrot, inventó el término.

Mandelbrot utilizó ese término para describir una amplia gama de objetos que no eran directamente similares pero sí compartían una lógica interna y externa. En 1877, el matemático alemán Georg Cantor había reavivado el eterno debate de las matemáticas occidentales. Cantor dibujó una línea y borró el tercio central. A continuación, tomó las dos líneas resultantes y repitió el mismo proceso recurrente. Una línea se convirtió en dos, luego en cuatro, y así sucesivamente. Este proceso puede llevarse a cabo una cantidad infinita de veces. Se puede generar un número infinito de líneas, y cada una de esas líneas infinitas tendrá un número infinito de puntos. El trabajo de Cantor demostraba que los números algebraicos son contables y que los números trascendentales son incontables. Este hecho aparentemente mundano es ahora un estándar en los planes de estudios matemáticos, pero en aquella época rozaba la herejía. ¿El problema? Cantor había creado un método (aparentemente sencillo) para demostrar la extraordinaria complejidad del infinito. Representar el infinito se consideraba un desafío directo a la omnipotencia de Dios y una cuestión fuera de los límites de lo socialmente aceptable.

Cantor sufrió difamaciones. Leopold Kronecker, un prominente matemático y director del Departamento de Matemáticas de la Universidad de Berlín, dijo que las ideas de Cantor eran una «grave enfermedad» que infectaba la disciplina de las matemáticas. Kronecker acusó a Cantor de ser un «charlatán científico», un «renegado» (¿tan malo es eso?) y, lo más fascinante, un «corruptor de la juventud». El efecto combinado de todo ello y la constatación de que podía crearse un conjunto cuyo número de elementos fuese mayor que el infinito terminó por ser demasiado para Cantor, que sufrió una crisis nerviosa y rápidamente lo internaron en un psiquiátrico.

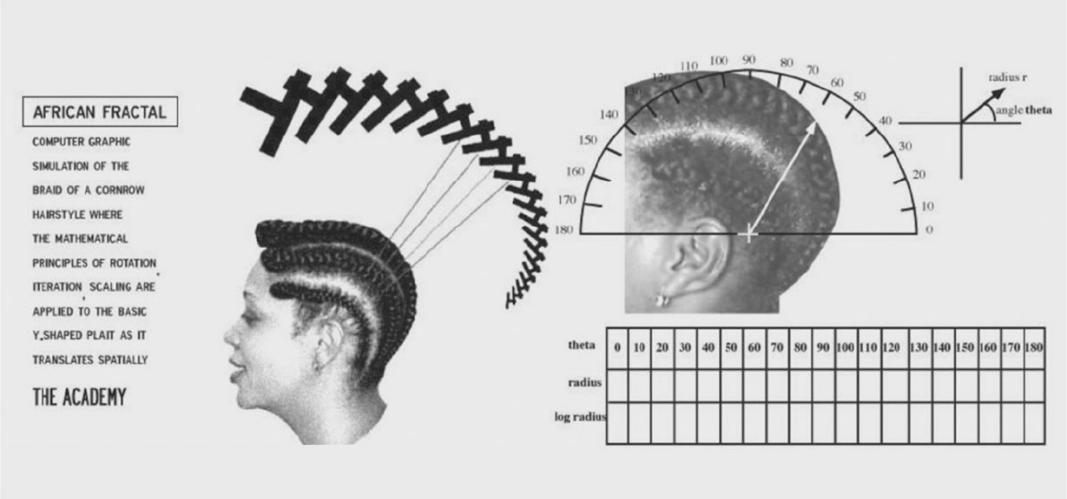
No obstante, la idea no desapareció por completo con Cantor. En 1904, el matemático sueco Helge von Koch experimentó con ese concepto incendiario, ¡qué atrevido! La diferencia fue que, en vez de ir substrayendo líneas, las fue añadiendo unas a otras. Tal y como explica Ron Eglash, el resultado fue una forma —o unas formas— que compartía la propiedad de la autosimilitud: la parte se parece al todo. Se trata de un mismo patrón a muchas escalas distintas. Una vez más, estas nuevas estructuras recibieron miradas de desconfianza, se

despreciaron como patológicas y quedaron en gran medida confinadas a la papelera de la historia matemática, hasta la llegada de Mandelbrot en 1975. O eso cuenta la historia oficial…

Los antiguos griegos veían en el infinito tal potencial desestabilizador que Aristóteles lo redefinió. El infinito debía entenderse como un límite al que podía tenderse, pero no había que considerarlo un objeto legítimo de indagación en sí mismo. Hasta que apareció el revolucionario Cantor, esa idea fijó las pautas de la actitud de los matemáticos europeos.

No obstante, en África se estaba desarrollando un paisaje fractal muy distinto. La investigación de Eglash desvela que los diseños de las aldeas africanas que los observadores coloniales europeos consideraban desorganizados y, por tanto, primitivos no eran nada de eso. «Nunca se les ocurrió que los africanos pudieran haber estado usando una forma de matemáticas que ellos ni siquiera habían descubierto aún».[237] Más que chozas de barro de un primitivismo africano, Eglash descubre edificios no solo construidos repitiendo patrones del mundo natural, sino cuyo diseño mostraba el concepto matemático y filosófico del infinito: «Modelos recurrentes: edificios dentro de edificios, la misma forma pero en escalas decrecientes, hasta los modelos mínimos de las aldeas espirituales. Y dentro de esas aldeas espirituales hay más aldeas espirituales, que contienen aldeas espirituales más pequeñas», ¡así *ad infinitum*![238]

Eglash descubre que la tecnología fractal está presente en todo el continente, desde en la escultura hasta en el diseño de los tejidos *idire* yorubas o las telas *kente* de Ghana, y que a menudo su forma más desarrollada se encuentra en los sistemas de conocimiento de la adivinación. En consecuencia, el ejemplo más complejo de un enfoque algorítmico en los fractales que descubre Eglash no está en la geometría, sino, como ya hemos visto, en el código simbólico de la adivinación bamana a través de la arena. Eglash explica que los símbolos del mismo sistema de adivinación se encuentran por toda África, desde la costa oriental a la occidental. No obstante, lo más interesante para nosotros es la frecuencia con la que estas evidencias de fractales y de conceptos del infinito aparecen en los peinados africanos tradicionales. En fuerte contraste con cuestiones de criminalidad o falta de clase, los estilos de trenzas africanas muestran conceptos matemáticos que forman parte de la vida cotidiana en todo el continente.



Geometría fractal en *African Fractals: Modern Computing and Indigenous Design*, de Ron Eglash. Ilustra la escala en el estilo de trenzas conocido en yoruba como *ipako elede*. [«Fractal africano. Simulación gráfica por ordenador de la trenza de un peinado africano en el que se aplican los principios matemáticos de la rotación, la iteración y la escala a la trenza básica en forma de Y en su traducción espacial. La academia»].

Obtenida de Ron Eglash, *African Fractals: Modern Computing and Indigenous Design*, Nuevo Brunswick: Rutgers University Press, 1999.

Eglash describe cómo incluso el humilde *ipako elede* revela la utilización de cálculos matemáticos. El *ipako elede* muestra una transformación conforme en la que el patrón se ajusta a lo largo de los contornos de una estructura ya existente. [239] Pese a que una adaptación a escala de esta naturaleza esconde menos sofisticación matemática que algunos de los otros estilos de trenzado, o que el caos determinista del sistema de adivinación bambara creado a partir de un código binario, es importante incluirlo también. Al adaptar la escala de un patrón para que encaje en diversas formas, puede conseguirse una serie de efectos estéticos y prácticos, y, en el caso de la esclavitud, se trata de una aplicación práctica con capacidad de salvar vidas.

Pese a la presencia de esa transformación conforme por la que un patrón sigue los contornos de un objeto preexistente, Eglash advierte que esto no debe interpretarse como el trabajo de unos artesanos firmemente guiados por unas formas sólidas. Describirlo de esa manera supone reproducir el discurso colonial racista que afirmaba que los africanos carecían de las capacidades intelectuales necesarias para el pensamiento abstracto. Por el contrario, Eglash defiende que «la adaptación de la escala también se ve en ejemplos más abstractos:

transformaciones globales en las que el propio espacio está distorsionado. Se trata de un elemento común en la geometría occidental; su ejemplo más frecuente es la transformación entre el plano y la esfera».[240] No hay más que mirar el peinado clásico yoruba *koroba* («cubo») para ver un diseño de plano transformado en una superficie esférica.

El trenzado es un ejemplo claro de lo que el fotógrafo Bill Gaskins llama «recuerdo ancestral». Funciona como un puente que une espacios entre el pasado, el presente y el futuro. El trenzado es un hilo material tangible que conecta a personas separadas por miles de kilómetros y cientos de miles de años.

A unos dieciséis mil kilómetros de Yorubalandia hay un pueblo colombiano llamado San Basilio de Palenque. Fundado en algún momento a principios del siglo XVII, la épica historia de Palenque es poco conocida para el mundo. El de San Basilio fue uno de los numerosos «palenques» que existieron en otros tiempos y es el único que queda en pie. Tiene una población de unas 3.500 personas y la Unesco lo incluyó en 2005 entre sus Obras Maestras del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad. En este pueblo puede encontrarse también un peinado muy similar al *koroba* de los yorubas, aunque la versión colombiana recibe otro nombre. Según el folclore, «la totuma» se inspira en un recipiente natural, similar a una calabaza, utilizado por el pueblo indígena para beber agua. En vista de que el *koroba* y la totuma representan vasijas para recoger agua, el significado histórico de la totuma tiene todo el sentido. Los habitantes de Palenque lo describen como un peinado que reflejaba sus experiencias en el «continente que nos hizo llorar». La totuma es un recipiente para las lágrimas.

Los peinados de Palenque son ricos en cuanto a significado y algunos de ellos incluso han salvado vidas. El fundador de San Basilio de Palenque fue un hombre llamado Benkos Biohó. Era miembro de la familia real que gobernaba las islas situadas frente a la costa de la actual Guinea-Bisáu. En la década de 1590, un comerciante de esclavos portugués capturó a Biohó para «revenderlo» después numerosas veces a lo largo de esos años.

Biohó no estaba bajo ningún concepto hecho para esa vida.

Le frustraron un primer intento de escapada, pero en 1599 nuestro intrépido héroe volvió a huir y consiguió llegar a los humedales pantanosos del sureste de Cartagena, en la actual Colombia. Allí, junto a otras diez personas, Biohó fundó Palenque: el primer asentamiento independiente de toda América. Destaca especialmente el hecho de que no solo era un asentamiento libre, sino que también era negro, al estar fundado y enteramente poblado por africanos. El ejército de Biohó acabó por dominar toda la región circundante de los montes de

María, y la amplia red de inteligencia que creó ayudó a miles de personas esclavas a escapar y encontrar refugio en Palenque.

Una de las herramientas más notables de esa red de inteligencia fue el uso del trenzado capilar. El pelo se utilizaba como una forma de cartografía que era incomprensible para los españoles. Los mapas trenzados funcionaban como una especie de ferrocarril subterráneo, pero lo más remarcable era que se ocultaban a plena vista. Las mujeres codificaban mensajes importantes en los diseños de sus peinados; era una forma de comunicación para los esclavos, a quienes les permitía compartir planes y, en última instancia, abrirse camino hacia la liberación y la libertad en Palenque. Por ejemplo, el peinado «la madre» se describe como una «señal inequívoca de que todo estaba planeado». «Las mujeres creaban el peinado como una forma de mandar señales [...]. De ese modo, la escapada podía llevarse a cabo en grupos de cuatro esclavos».[241]

Como estrategia fue eficaz. El volumen de personas que escapaban a Palenque suponía un grave riesgo para el dominio español. Asimismo, Biohó utilizaba el título de rey de Arcabuco, lo que planteaba un importante desafío para la reivindicación española de autoridad en la zona, así como para el mito de la inferioridad africana sobre el que se basaba toda la empresa colonial. La insolencia de un antiguo esclavo, que había rechazado esa realidad y se había restituido a sí mismo su legítima posición de rey, no podía tolerarse.

En 1605, desesperados por evitar la pérdida de más esclavos, pero incapaces de derrotar a los cimarrones, los españoles ofrecieron un tratado de paz. Prometieron reconocer la autonomía de Palenque con la condición de que su población dejase de ayudar a los esclavos fugados y de referirse a Biohó como rey.

El tratado se cerró en 1612. En 1619, los españoles ya lo habían incumplido. Dos años después, el 16 de marzo, capturaron a Biohó, lo colgaron y, tras arrastrar su cadáver, lo despedazaron. Los españoles quizá habían destruido el cuerpo del fundador de Palenque, pero no pudieron aniquilar su espíritu desafiante, que siguió siendo fuerte, y el pueblo no dejó de florecer.

A lo largo de la historia de Palenque, el trenzado del pelo se ha mantenido como una actividad central en su existencia. Un poema local, «Mirar atrás», describe un peinado que guarda muchas similitudes con el *kolese* yoruba:

> Palenque es un pueblo
> que literalmente fue tejido
> con el pelo de sus mujeres,
> siendo hoy muy bendecido.

También en la historia.
Podemos mirar esos caminos,
que inspiraron libertad,
pero hoy te dicen que no mires atrás.
Que sea el peinado «el del
nombre no más»,
ya que es una forma para avanzar.
Porque la historia te hace llorar […]. [242]

Un peinado camerunés similar al del «caracol».

Obtenida de Roy Sieber y Frank Herreman (eds.), *Hair in African Art and Culture*, Nueva York: Museum of African Art, NY-Prestel, 2000.

Si bien Palenque podría describirse como una comunidad africana en Colombia, afirmaciones como esta deben hacerse con cautela. En las siempre sabias palabras

del teórico cultural británico-jamaicano Stuart Hall, hemos de recordar que las identidades culturales, como todo lo que es histórico, sufren transformaciones constantes: «Lejos de permanecer fijadas para la eternidad en algún pasado esencializado, están sujetas al continuo "juego" de la historia, de la cultura y del poder».[243]

Las culturas africanas se caracterizan no por una espuria creencia en una tradición inalterable, sino más bien por su dinamismo y su adaptabilidad. El doctor David Hughes, de la Universidad Estatal de Kent, en Ohio, habla de la crucial «tradición innovadora» que caracteriza a la tradición africana. Louis Gates Jr. identifica una temática africana de «repetición con revisión».[244] Más que prestar una atención servil a la reproducción del pasado, lo que define a las culturas africanas y a sus descendientes es una capacidad sin parangón para utilizar los recursos culturales existentes y así poder dar lugar a nueva vida a partir de una antigua.

> Igual que la tierra gira alrededor del sol
> nosotros giramos alrededor del mundo.
> Con el peinado del caracol
> cuando vimos el caracol
> nos invadió la tristeza
> mientras el barco daba vueltas y la esclavitud no tenía fin.[245]

Eglash habla sobre confrontaciones personales con otros académicos occidentales que insisten en que los africanos no podían manejar una auténtica geometría fractal porque carecían del concepto matemático avanzado de infinito. Como respuesta a ello, Eglash afirma que sí existían representaciones culturalmente concretas del infinito en todo el continente y que estas demuestran «un intenso vínculo con los mismos conceptos que emparejaron el infinito y los fractales en las matemáticas occidentales contemporáneas».[246]

El matemático explica que las expresiones visuales africanas más comunes del infinito son conchas de caracoles. Para los antiguos griegos, el infinito era un anatema, una pesadilla de regresión infinita, asociada a una paradoja y a una patología problemáticas. No obstante, dentro de las tradiciones intelectuales africanas, el infinito suele tener una asociación positiva. En el caso del caracol, se ve como una invocación de prosperidad sin fin. Parece no poca casualidad que el caracol sea un peinado popular en Palenque. Gracias a esto vemos la resignificación de un símbolo africano de prosperidad permanente, por la que siglos de esclavitud subvierten el orden natural de una visión africana del mundo.

Para los esclavos intergeneracionales, la esclavitud debía ser como un infierno sin final. Sin embargo, el caracol, como muchos de esos peinados, fue mucho más duradero que ninguno de aquellos imperios y, al contrario que la esclavitud, sobrevivió y actualmente disfruta de gran admiración. Recuerdo una vez más la sensibilidad que conforma gran parte del pensamiento africano y de la diáspora africana, un impulso ancestral que busca su materialización en la consecución de un estado del ser por el que estaría «mejor en mi boca / que en la boca de mis ancestros» o, quizá, en términos menos esotéricos, y como dice la camiseta: «¡Soy el sueño más loco de mis ancestros!».

El principio y el fin

La historia europea interrumpió el desarrollo africano. Usemos los indicadores que usemos (tiempo, recursos, comida), África era, en comparación, un lugar de abundancia hasta que llegaron los europeos. Desde ese momento, el continente quedó materialmente empobrecido. Las mejores soluciones que hoy se ofrecen parecen depender por completo de sistemas económicos que requieren de la desigualdad y la explotación para funcionar.

Mientras se lleva a cabo el reparto de África del siglo XXI, la obsesión con los recursos africanos pasa por alto las riquezas más valiosas que tiene este continente. Wole Soyinka sugiere que ese recurso aún sin explotar es la esencia de la espiritualidad africana. Algunos lo llaman *uBuntu*, un concepto filosófico del sur de África: «la creencia en un vínculo universal de distribución que une a toda la humanidad». Adquiere diferentes nombres en todo el continente, pero es un concepto reconocible por parte de las diferentes culturas africanas indígenas. Kofi Owusu-Daaku habla de su infancia en el corazón rural asante de Ghana, donde el término akan *nnoboa* señalaba la importancia de la cooperación para una mejor vida comunal. Entre los mandes, *mogoya* es el ideal de la persona, un concepto que subraya el cuidado de los otros. Y en la visión bamana del mundo, un ser humano individual no necesariamente es una persona: para alcanzar el carácter pleno de persona debe cooperar con otros miembros de la comunidad.[247]

La profesora Musa Dube, de la Universidad de Duke, argumenta que si se practicase el *uBuntu* la discriminación étnica, el patriarcado y la marginación de las personas por clase social, sexo o raza quedarían desprovistas de todo sentido. Tal y como afirma Dube: «Nuestro fracaso a la hora de reafirmar y acoger al otro solo expresa nuestro fracaso a la hora de ser humanos».[248]

Soyinka insta a los africanos a reconsiderar los sistemas de valores que otros

nos enseñaron que eran inútiles y anima a «hacer una excavación interior antes de salir al exterior». Es ahí donde quizá encontremos la «clave del "Renacimiento" que tan seductoramente se proyecta en un horizonte que se aleja».[249]

Las razas de las personas no pueden dividirse convenientemente en líneas que decreten que una es buena y otra es mala. No obstante, los sistemas de autoorganización pueden ser destructivos o bien complementarios a sistemas más igualitarios de organización de la sociedad. Durante los últimos quinientos años, mientras Europa se expandía y conquistaba el resto del mundo, imponía además un sistema de funcionamiento que fomentaba el individualismo, la explotación rapaz de los recursos y el acaparamiento y acumulación de riquezas. La invención de la raza y su fruto, el racismo, siguieron siendo básicos para la lógica de ese funcionamiento. Actualmente, al igual que en el pasado, sus agentes no son todos blancos; muchos imitadores negros y morenos son participantes activos que actúan libremente para su beneficio personal dentro de un modelo de extracción y explotación impuesto en otros tiempos. Hasta la fecha, esta ha sido la victoria perdurable del colonialismo.

Aun así, si observamos las culturas indígenas desde una perspectiva más descolonizada, se hace evidente en todo (desde la adivinación hasta el diseño arquitectónico o los patrones de nuestras trenzas) que existen «propiedades autoorganizativas en las culturas africanas, métodos africanos indígenas de autoorganización, que son algoritmos sólidos. Se trata de maneras de autoorganizarse, de emprender, que son amables, igualitarias».[250]

Las herramientas del amo nunca desmantelarán la casa del amo. Si pudiéramos dejar de intentar reproducir versiones africanas de normas occidentales abocadas al fracaso (en el mejor de los casos) y a la destrucción del mundo (en el peor), si afináramos nuestros sentidos para escuchar lo que dice el subalterno, quizá, solo quizá, al igual que nuestros ancestros encontraron el camino hasta Palenque, nosotros descubriríamos los senderos modernos que llevan a la libertad que buscamos.

---

[218] Durante la semana de Pascua de abril de 1916, un grupo de republicanos irlandeses inició una insurrección armada contra el dominio británico. Si bien la opinión pública al principio se mostró hostil al alzamiento, durante el transcurso de la semana esa opinión cambió para pasar a apoyar a los republicanos. El alzamiento fracasó, pero pasó a formar parte del camino que llevó a Irlanda a conseguir la independencia seis años después, en 1922. Los líderes del alzamiento acabaron en su mayoría arrestados y

ejecutados tras un consejo de guerra celebrado en la cárcel de Kilmainham. Entre ellos había un héroe personal mío, James Connolly. Connolly sufrió unas heridas tan terribles en la batalla que para ejecutarlo tuvieron que atarlo a una silla, una imagen que acechaba mi imaginación de niña. Al propio Casement lo habían arrestado tres días antes del alzamiento. Lo juzgaron en Londres por alta traición y lo colgaron en la cárcel de Pentonville el 3 de agosto de 1916.

[219] En julio de 1863, estallaron unos disturbios en la parte baja de Manhattan, desencadenando lo que sería la mayor insurrección con motivaciones raciales en la historia de Estados Unidos (sin contar la propia guerra de Secesión). Blancos de clase trabajadora, en su mayoría inmigrantes irlandeses, reaccionaron en contra de su reclutamiento para la guerra atacando y linchando a personas negras por toda la ciudad. La violencia precipitó que mucha de la población negra se trasladase a Brooklyn.

[220] Los *minstrels* eran un espectáculo típicamente estadounidense que se desarrolló a principios del siglo XIX y se basaba en una forma de ocio racista. Mezclaban variedades, bailes, actuaciones musicales y fragmentos cómicos protagonizados por personajes de origen africano (vistos desde la mofa), interpretados en su mayoría por blancos pintados de negro. (*N. de la T.*).

[221] Liam Hogan, «Frederick Douglass and His Journey from Slavery to Limerick», en *Old Limerick Journal*, n.º 49, 2015, pp. 21-26.

[222] Robert Nowatski, «Paddy Jumps Jim Crow: Irish-Americans and Blackface Minstrelsy», en *Éire-Ireland*, vol. 41, n.os 3 y 4, enero de 2007, pp. 162-168.

[223] Ron Eglash, *African Fractals: Modern Computing and Indigenous Design*, Nuevo Brunswick: Rutgers University Press, 1999.

[224] Ron Eglash, «The Fractals at the Heart of African Design», charla TED, 2007.

[225] *Ibid.*

[226] John Bardot, *A Description of the Coasts of North and South-Guinea*, 1732.

[227] Thomas Clarkson, *An Essay on the Slavery and Commerce of the Human Species*, Londres: J. Phillips, 1786.

[228] La traducción de esto son sus iniciales, A. y M.

[229] *Columbian Centennial*, n.º 707, 29 de diciembre de 1790, p. 123, col. 32.

[230] Véase https://www.emich.edu/ugrronlinecourse/docs/URRQualityLessonsCTfuller.pdf.

[231] Gloria Gilmer, *Mathematical Patterns in African American Hairstyles*, http://www.math.buffalo.edu/mad/special/gilmer-gloria_HAIRSTYLES.html.

[232] Nettrice Gaskins, «Hair Braiding is Technology», 2014, https://www.recessart.org/nettrice-gaskins-critical-writing/.

[233] *Ibid.*

[234] *Ibid.*

[235] Ron Eglash y Audrey Bennett, «Fractals in Global Africa», en *Critical Interventions*, vol. 6, n.º 1, 2014.

[236] The Fractal Foundation, https://fractalfoundation.org/.

[237] Eglash, «The Fractals at the Heart of African Design».

[238] *Ibid.*

[239] Eglash, *African Fractals*, p. 81.

[240] *Ibid.*, p. 83.

[241] Ereilis Navarro Cáceres, *Origen y resistencia de los peinados afrodescendientes como estrategia pedagógica*, s. e., s. f.

[242] *Ibid.*

[243] Stuart Hall, «Cultural Identity and Diaspora», en Patrick Williams y Laura Chrisman (eds.), *Colonial Discourse and Post-colonial Theory*, Londres: Harvester Wheatsheaf, 1994, p. 225.

[244] Eglash, *African Fractals*, p. 219.

[245] *Ibid.*, p. 148.

[246] Conversación personal.

[247] Navarro Cáceres, *Origen y resistencia de los peinados afrodescendientes*.

[248] Conversación personal.

[249] Soyinka, *Of Africa*, p. 20.

[250] Eglash, «The Fractals at the Heart of African Design».

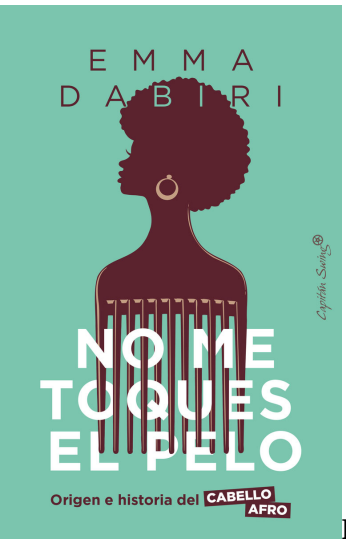
Agradecimientos

Un agradecimiento muy especial para Remi, Ian, Jhon Salgado, Matthew, Sheila, Leslieanne, Funmi y Akin Oyetade por todo lo que me habéis aportado, desde inspiración hasta apoyo, recursos, imágenes, traducciones y peinados. Os quiero.

Índice

Portada
No me toques el pelo
01. Solo es pelo
02. No tengo tiempo
03. Chisss... Relájate
04. ¿Cómo puede quererse a sí mismo y odiar tu pelo?
05. Todo el mundo quiere cantar mi blues, pero nadie quiere vivirlo
06. Futuros antiguos: matemáticas, mapas, trenzas, códigos
Agradecimientos
Sobre este libro
Sobre Emma Dabiri
Créditos

Alisado. Estigmatizado. «Domado». Celebrado. Borrado. Gestionado. Apropiado. Siempre incomprendido. El pelo negro nunca es «sólo pelo».



Este libro trata de por qué el cabello negro es importante y de cómo puede considerarse un modelo de descolonización. A lo largo de una serie de ensayos irónicos e informados, Emma Dabiri nos lleva desde el África precolonial, pasando por el Renacimiento de Harlem, el Poder Negro y hasta el actual Movimiento del Cabello Natural, las Guerras de Apropiación Cultural y más allá. Lo vemos todo, desde los capitalistas del cabello como Madam C.J. Walker a principios del siglo XX hasta el auge de Shea Moisture en la actualidad, desde la solidaridad y la amistad entre mujeres hasta el "tiempo de los negros", los académicos africanos olvidados y la dudosa procedencia de las trenzas de Kim Kardashian.

El alcance del estilismo del pelo negro abarca desde la cultura pop hasta la cosmología, desde la prehistoria hasta el (afro)futurismo. Descubriendo sofisticados sistemas matemáticos indígenas en los peinados negros, junto a estilos que sirvieron como redes secretas de inteligencia que conducían a los africanos esclavizados a la libertad, «No me toques el pelo» demuestra que, lejos de ser sólo pelo, la cultura del peinado negro puede entenderse como una alegoría de la opresión negra y, en última instancia, de la liberación.

Emma Dabiri. Autora, académica y locutora irlandesa. Nació en Dublín de madre irlandesa y padre nigeriano yoruba. Tras pasar sus primeros años en Atlanta, Georgia, su familia regresó a Dublín cuando Dabiri tenía cinco años de edad. Dice que su experiencia de crecer aislada y como blanco del frecuente racismo influyó en su perspectiva. Después de la escuela se trasladó a Londres para estudiar Estudios Africanos en la Escuela de Estudios Orientales y Africanos, su carrera académica la llevó a trabajar en la radiodifusión, incluyendo la copresentación de Britain's Lost Masterpieces de la BBC Four, documentales de Channel 4 como *Is Love Racist?* y un programa de radio sobre afrofuturismo, entre otros. Colabora con frecuencia en medios de comunicación impresos y en línea, como The Guardian, Irish Times, Dublin Inquirer y Vice, entre otros y ha publicado en revistas académicas. Vive en Londres, donde está completando su doctorado en Sociología Visual en Goldsmiths, a la vez que imparte clases en SOAS y continúa con su labor de difusión. Está casada y tiene dos hijos.

Título original: *Don't Touch My Hair* (2020)

© Del libro: Emma Dabiri
© De la traducción: Esther Cruz Santaella
Edición en ebook: enero de 2022

© Capitán Swing Libros, S. L.
c/ Rafael Finat 58, 2º 4 - 28044 Madrid
Tlf: (+34) 630 022 531
28044 Madrid (España)
contacto@capitanswing.com
www.capitanswing.com

ISBN: 978-84-126130-2-5

Diseño de colección: Filo Estudio - www.filoestudio.com
Corrección ortotipográfica: Victoria Parra Ortiz
Composición digital: leerendigital.com

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.